# BULLETIN

DE

# LITTÉRATURE ECCLÉSIASTIQUE

PUBLIÉ PAR L'INSTITUT CATHOLIQUE DE TOULOUSE

no. 18

1917

CINQUIÈME SÉRIE. — TOME VIII

ALMA COLLEGE LIBRARY
BLE
P
Alma, California

RÉDACTION ET ADMINISTRATION

31, Rue de la Fonderie, TOULOUSE

27104

inscr
en y
que
fait g
ment
la fo
mond
l'hist

I
vicair
graph
cette

I
il est
table,
qu'il
brind
d'asse
touch
conte

(1
Guiller
Librair

# PARISIS [(1)]

Les « Vies » d'Évêques ressemblent trop souvent à ces inscriptions funéraires qu'ont peut graver sur toutes les tombes, en y changeant simplement les noms et les dates. Ce n'est pas que ces récits se bornent à de vagues généralités ; on ne nous fait grâce d'ordinaire ni d'une visite pastorale ni d'un mandement. Mais nous cherchons des hommes qui se soient tirés de la foule, et l'on nous offre les gestes, les discours de tout le monde, rien ou peu de chose pour l'histoire de l'Église et pour l'histoire de la vie humaine.

Le volume que vient de publier M. Charles Guillemant, vicaire général d'Arras, sort du rang : ce n'est point une biographie banale ; l'homme ne l'était pas et le livre donne bien cette impression.

L'Auteur appartient à une école qui a le culte des « fiches » ; il est un de ces hôtes de l'histoire qui ne se mettent jamais à table, sans ramasser les miettes. Nous aurions, pour notre part, qu'il nous permette de le dire, élagué un certain nombre de brindilles, des citations, de menus faits qui ne tiennent pas d'assez près au personnage, qu'on peut laisser tomber, sans toucher même à un pli de son manteau. Qu'un historien me raconteque Bossuet, surpris par l'orage, rentre chez lui à pas comp-

(1) *Pierre-Louis Parisis : L'Evêque de Langres*, par Charles Guillemant, vicaire général d'Arras. Un vol. in-8°, XXIII-456 pages. Librairie Gabalda, Paris.

tés et dit à son entourage que cette gravité étonne : « un évêque ne court jamais », c'est fort bien ; il s'agit d'un grand homme et ce trait achève de le peindre. Mais ils sont rares les privilégiés qui peuvent ainsi éclairer, d'un rayon de gloire, un geste vulgaire.

Malgré une abondance de détails que nous sommes tentés de trouver excessive, on ne sent nulle part, dans l'ouvrage de M. Guillemant, la confusion ; tout y est distribué dans des cadres précis. Il ne s'est pas contenté de cet ordre de surface ; en racontant les faits, il les rattache à leurs causes intimes, psychologiques ou sociales ; cette façon d'écrire une biographie touche à la grande histoire. M. Guillemant a servi la mémoire d'un homme qui a mérité de ne pas mourir tout entier.

Il y a eu dans l'épiscopat français du dix-neuvième siècle des noms plus sonores ; on n'en pourrait citer aucun qui éveille le souvenir d'une carrière mieux remplie. Nul, parmi ses contemporains, n'a fait son métier d'évêque avec un souci plus constant de suffire à sa tâche, de parer à tous les besoins ni, à tout prendre, avec plus de succès. Peut-être même pourrait-on dire qu'il a été plus qu'aucun autre, un évêque de son temps, actif et modeste, docile aux circonstances, mesurant son rôle à son devoir et à ses forces, faisant au jour le jour l'œuvre que Dieu lui demandait, sans autre vue que de servir. Tout en lui d'ailleurs porte l'empreinte d'une époque où les hommes valent moins par leur état que par leur travail, son origine et sa formation, ses idées et ses mœurs, son caractère et son action ; il est, si l'on peut dire, par l'ensemble de sa vie, l'évêque le plus représentatif de la situation nouvelle de l'Église au sein d'une société démocratique.

## I

Pierre-Louis Parisis naquit à Orléans le 12 août 1795 de Pierre-François Parizi (1) et de Marie Françoise Thibeuf. Son

(1) « Telle est l'orthographe donnée par les registres de l'état civil d'Orléans ». *Pierre-Louis Parisis*, p. 5.

père était boulanger. Il eut neuf enfants qui moururent presque tous en bas âge. Pierre-Charles, l'aîné, le seul avec le futur évêque de Langres, qui dépassa les premières années de la vie, fut tué dans la guerre d'Espagne.

L'éducation de Pierre-Louis fut ce qu'elle pouvait être, au sortir de la révolution. Ses parents étaient chrétiens, mais il n'y avait alors à Orléans comme partout que des écoles de hasard. Parmi les divers maîtres auxquels il fut confié dans les quatre écoles qu'il traversa, il en trouva un qui « sans le vouloir et sans le savoir, mit la première main à la grande œuvre de faire un évêque (1). »

Il suivit deux ans les cours du Lycée ; il « assista à la naissance de l'Université ». Le souvenir qu'il en garda ne fut pas étranger au sentiment qui l'entraîna plus tard dans la lutte pour la liberté d'enseignement. « Ce que je me rappelle le mieux, écrivait-il en 1859, c'est que les élèves haïssaient généralement leurs maîtres, cherchant à leur faire tous les plus vilains tours. Mais aussi quels maîtres ! Il y avait, parmi eux, quatre ou cinq prêtres apostats, dont plusieurs mariés. On n'en citait qu'un, entre tous, qui eût une conduite vraiment chrétienne ; plusieurs faisaient profession d'irréligion. Aussi les élèves des premières classes étaient-ils des impies et des libertins déclarés. Une corruption ardente et précoce régnait sur eux sans obstacle. »

Son père vint à mourir. Sa mère le retira du Lycée et le plaça au Petit Séminaire. Il y fit sa Première Communion à douze ans. Les réflexions qu'il a écrites à ce sujet, étant évêque, contrastent singulièrement avec les idées qui tendent aujourd'hui à prévaloir. « Je n'avais que bien juste l'intelligence nécessaire pour connaître ma religion et discerner le corps de Notre Seigneur : *Dijudicans corpus Domini* (I Cor. XI, 29). Aussi je n'ai pu comprendre que l'on cherchât à devancer beaucoup cet âge, surtout pour des enfants peu ouverts, peu cultivés, et qui souvent n'ont reçu, dans leur famille, ni instruction chrétienne, ni habitudes de foi ». — « Il faut faire confesser les enfants, ajoute-t-il, le plus souvent possible, afin de les habituer

(1) *Monseigneur Parisis*, par Louis Veuillot, p. 3.

à se rendre compte de l'état de leur conscience, et d'empêcher qu'il ne s'y forme de mauvaises habitudes ; — mais il faut leur faire désirer la sainte Communion, afin de les porter à certains efforts pour s'en rendre dignes » (1).

Les études au Séminaire étaient faibles et l'on s'y bornait à faire du latin. Parisis, quoique l'un des premiers de sa classe, avoue qu' « il a eu besoin de travailler beaucoup, plus tard, pour se recompléter ».

Sa philosophie terminée, en 1812, il entra au Grand Séminaire ou plutôt, il prit la soutane, car il n'eut pas à changer de de maison, le Grand et le Petit Séminaires se trouvant placés dans la même.

Ses études théologiques furent plus insuffisantes encore que ses classes littéraires. A peine peut-on dire qu'il ait reçu quelque enseignement sur les matières eclésiastiques. Les deux premières années de son Grand Séminaire, 1812-1814, il étudiait pour son compte, quand et comme il pouvait, car il était en même temps répétiteur et surveillant au Petit Séminaire. De 1814 à 1816, ses cours au Grand Séminaire — si ce qu'il y faisait peut s'appeler ainsi — sont interrompus, il est professeur de troisième. En 1817, il obtient de reprendre ses études sans surcharge ; c'est en somme la seule année qu'il ait eue pour faire son cours de théologie, car il redevenait professeur l'année suivante. Du reste la théologie n'était guère en honneur, à cette époque, au Grand Séminaire d'Orléans et il dut étudier à peu près sans maîtres.

Ordonné prêtre en 1819, il fut, cette même année, chargé de la Rhétorique et resta professeur, bien contre son gré, jusqu'à la fin de l'année 1822 où il fut nommé vicaire à Saint-Paul d'Orléans.

Qu'il ait fait la classe avec zèle malgré son peu de goût pour le professorat, nous n'en sommes point surpris — il était de ceux chez qui prévaut toujours le sentiment du devoir — ; qu'il se soit mis en état d'enseigner avec succès ce qu'on ne lui avait pas appris, nous le voulons bien. Mais la chose, dans tout

(1) *Pierre-Louis Parisis*, p. 21.

cela, digne de remarque, c'est combien fut rudimentaire la première éducation d'un homme appelé à jouer l'un des premiers rôles dans l'épiscopat français du XIXe siècle. C'est ensuite qu'avec un fonds si pauvre et dans un horizon si étroit il ait pensé tout de suite à encadrer sa vie de règle et de travail intellectuel, qu'il l'ait orientée vers la culture des idées, autant du moins que cela fut nécessaire pour le mettre au niveau des plus grandes œuvres. L'attitude qu'il prit tout de suite et de lui même dénote une trempe rare de bon sens et une solidité d'âme également peu commune.

Ce qu'on apprend sur les bancs, à vrai dire, est toujours peu de chose, moins encore, ce qui en reste; chacun ne sait vraiment bien que ce qu'il a appris tout seul. L'enseignement de l'école n'a en quelque sorte qu'un but, c'est d'ouvrir l'esprit et de lui donner une direction. Mais encore faut-il faire entrevoir à la jeunesse le domaine du savoir et lui fournir les moyens de s'y diriger.

Parisis resta quatre ans à Saint-Paul, « se concentrant dans ses occupations de chaque jour. » Il prêcha beaucoup et eut des succès, mais rien qui dépassât la commune mesure.

Il avait trente-trois ans quand il fut nommé au mois de mai 1828, curé de Gien, l'une des paroisses les plus importantes du diocèse d'Orléans.

Dès qu'il eut l'entière responsabilité de son ministère, l'homme d'initiative se révéla. « Sans église et sans presbytère. au milieu d'un peuple sans religion », sa situation était telle précisément qu'il la lui fallait pour faire saillir ses qualités de fond. Il se mit à l'œuvre et, malgré toutes les difficultés inhérentes à une entreprise qu'on ne peut mener à bout sans remuer toutes sortes de machines administratives, l'église était bâtie et livrée au culte sous le vocable de Saint-Pierre, au mois d'août 1832. La manière dont il s'y prit pour avoir un presbytère témoigne d'une volonté qui semble dresser « la souveraineté du but » au-dessus de tous les obstacles. « Je m'emparai dit-il, d'un terrain communal voisin de la grande église, qu'on achevait de bâtir, je le fis environner de murailles, et j'y fis construire la demeure presbytérale dans une magnifique exposition.... On me laissa faire, quoique la ville eût bien le droit de réclamer

son terrain, d'autant plus que, pour agrandir le jardin du presbytère, je m'étais permis de changer la direction d'un chemin public, et d'allonger ainsi d'une cinquantaine de pas l'arrivée des fidèles à l'église ». Il était, on le voit, de ces hommes qui n'hésitent pas « à sortir de la légalité pour rentrer dans l'ordre ». La fabrique manquait de ressources ; pour en trouver, il créa des tarifs, il fit des réformes, en surveilla l'exécution, sans s'occuper de savoir si tout le monde était de son avis.

Quand au spirituel, il multiplia les catéchismes et les instructions de tout genre. Pour soulever la masse, il faut un ferment ; il s'attacha tout particulièrement à former des âmes pieuses et ferventes. Vieil évêque, il écrivait : « S'il y a quelque chose de vrai dans ce qui m'a été dit : que Gien, après avoir été dans le diocèse une des paroisses les plus mauvaises et les plus désolantes, en est devenue l'une des meilleures, il faut certainement l'attribuer surtout à l'influence des personnes pieuses qui commencèrent à se former alors et qui, sans doute, sont devenues depuis, plus nombreuses et plus parfaites (1) ». Il ajoutait — et le mot est à citer parce qu'il traduit le juste sentiment d'une lacune de son caractère, — « j'aurais pu mieux faire, si j'avais su me faire aimer davantage ».

Au début de 1834, « M. Persil, ministre des cultes, avait prié confidentiellement les évêques et les préfets de lui faire connaître les ecclésiastiques qui, par leur capacité, leur instruction, leur modération, paraîtraient dignes d'être proposés au Roi pour les fonctions de l'épiscopat ». M. de Beauregard, évêque d'Orléans et M. Soulnier, préfet du Loiret donnèrent l'un et l'autre leur suffrage au curé de Gien, et, le dimanche 31 août 1834, il recevait du Ministère des Cultes sa nomination à l'évêché de Langres. Il fut très surpris, alla demander conseil à son évêque qui, naturellement, lui dit d'accepter le poste qui lui était offert et le 2 septembre il écrivit au Ministre des Cultes : « L'Ordonnance royale que vous m'avez fait l'honneur de m'adresser et qui m'appelle au Siège épiscopal de Langres, ne m'a

(1) *Parisis.*, p. 95.

pas moins pénétré d'étonnement et de confusion que de reconnaissance.

« Il a fallu que le vénérable évêque d'Orléans m'ait ordonné de répondre à la confiance vraiment inexplicable dont le Roi daigne m'honorer, pour me résoudre à sortir d'une obscurité dans laquelle je suis né, dans laquelle j'ai toujours vécu, et pour laquelle il me semble pourtant que je suis fait ».

Les Prélats de l'Ancien Régime naissaient évêques, du moins la plupart. Ils « étaient d'Eglise » comme ils étaient de noblesse, en venant au monde et par tradition de famille : le rang social et l'ordre de naissance déterminaient leur vocation. Ce système de recrutement du haut clergé n'allait pas sans quelques inconvénients. C'est ainsi que le Cardinal de Retz, « l'âme peut-être la moins ecclésiastique qui fût dans l'univers » avait été « attaché à l'Eglise » ; « la prédilection de M. de Gondi pour son aîné et la vue de l'archevêché de Paris qui était dans sa maison produisirent cet effet » (1). N'oublions pas cependant que Bossuet, Fénelon et, l'on peut dire, durant des siècles, la plupart des grands hommes dont l'Eglise s'honore, y sont entrés par cette voie. La démocratie a-t-elle trouvé, comme elle s'en vante, un moyen plus sûr d'ouvrir au mérite l'accès des honneurs ou de fournir pour les grands emplois des sujets plus capables ? Il est permis d'en douter. Ce qui est certain, c'est que la Révolution n'a laissé, nulle part, dans la société, de places réservées. Quant à l'Eglise, les conditions y ont été peut-être encore plus bouleversées qu'ailleurs. Il n'y a plus guère maintenant, et Dieu nous garde de nous en plaindre, que des tâches obscures, à peu près les mêmes pour tout le monde. Les chefs sont pris dans la masse et rien saurait désigner d'avance ceux qui seront appelés à commander.

Sous la Monarchie, du temps où les dignités ecclésiastiques servaient également au trône d'ornement et d'appui, elles ne pouvaient guère échoir qu'à de grands seigneurs. Louis XIV, pourtant, qui prenait ses ministres dans « la roture », faisait de temps à autre, en nommant les évêques, une part au seul mé-

(1) *Mémoires du cardinal de Retz*, I, 3.

rite personnel. Plus tard, au moment où le régime allait disparaître, Mascaron, Fléchier, Massillon, Bossuet lui-même, bien qu'il fût né dans une famille de « robe », auraient paru de trop « petites gens » pour être élus. L'épiscopat ne se recrutait plus alors que dans la plus haute noblesse ; les plus grands noms de France y étaient représentés quand la Révolution éclata. Le Concordat de 1802 qui remit au pouvoir civil la nomination des évêques, ne renoua pas l'antique alliance de l'Eglise et de l'Etat. Napoléon ne se préoccupa guère de placer sur les sièges épiscopaux que des ecclésiastiques qui fussent dans sa main tout comme ses préfets ; il y mit principalement des « hommes nouveaux » et même, le plus qu'il put, des « constitutionnels ». La Restauration qui ne demandait qu'à reprendre, surtout pour ce qui regardait l'Eglise, les traditions de l'Ancien Régime, fit de son mieux pour « décrasser » l'épiscopat. M. de Quélen, succédant au Cardinal de Talleyrand-Périgord dont il était le coadjuteur ne paraissait pas alors aux courtisans d'assez « bonne maison ».

Louis-Philippe eut naturellement des préoccupations d'un autre genre ; on le crut même capable tout d'abord d'égarer ses choix sur des sujets indignes. A vrai dire, l'opinion catholique s'émut peut-être plus que de raison des nominations qui furent faites dans les premiers jours de trouble. En somme, tout le long du règne, ce fut là comme ailleurs le principe du « juste-milieu » qui dirigea le gouvernement ; on prit des hommes sans grand relief, en général, de braves gens, qui faisaient du du bien et qui ne faisaient pas de bruit. Le pouvoir qui nomme les évêques, ne peut obéir, dans le choix qu'il fait, qu'à une pensée politique ; ce qu'il cherche naturellement, ce sont des hommes qui gouvernent, autant que possible, selon ses vues. Du reste, dans une société agitée comme la nôtre par tant de courants d'idées et si divers, il semble bien que l'Église ait besoin de chefs plus capables de se mettre au pas des évènements, que d'entreprendre de les dominer, qui soutiennent et portent simplement et fidèlement le dépôt de la foi, sans être tentés de s'engager trop avant d'aucun côté.

Parisis fut donc promu à l'épiscopat, comme tout le monde,

parce qu'il était assez méritant pour que son évêque l'estimât capable d'administrer un diocèse et assez obscur pour que le préfet du Loiret le crût hors d'état de créer des embarras au gouvernement. Les dons qu'il déploya plus tard se laissaient alors à peine entrevoir; plus éclatants, ils l'auraient peut-être fait écarter. Le Ministre des Cultes, M. Persil, avait bien sans doute, en le nommant, la pensée de faire un choix honorable, mais on peut croire sans porter un jugement téméraire, qu'il ne se proposait pas de mettre en lumière un homme supérieur.

Les diverses fonctions qu'avait exercées jusque-là le curé de Gien, ne pouvaient l'avoir préparé que d'assez loin au rôle qu'il était appelé à remplir. Un prêtre qui devient évêque, c'est un simple soldat qui passe tout d'un coup colonel; il marchait dans le rang, il lui faut conduire le régiment. Il est vrai de dire qu'il n'y a pas précisément d'école où l'on puisse apprendre à commander, encore moins faire un apprentissage à l'art de gagner des batailles : c'est un don. Parisis avait l'âme d'un chef. Il sut embrasser tout de suite, d'un regard sûr, son champ d'action, et il se mit à l'œuvre. Une pensée d'ailleurs domina toujours sa conduite, c'est qu'avec une intention droite et désintéressée, un chrétien, un évêque surtout doit dans toutes ses entreprises, se sentir sous la main de Dieu. Vers la fin de sa vie, il écrivait à l'un de ses parents : « Vous savez que n'ayant point d'armes de famille, et devant, selon l'usage, m'en fabriquer, j'ai pris pour devise : *Spes mea in Deo est*. C'était mon sentiment intime; ç'a été ma pratique constante, et je m'en suis toujours bien trouvé ».

Un évêque est naturellement et même, à proprement parler, uniquement fait pour enseigner et gouverner son diocèse. Toutefois les intérêts dont il a la charge sont les mêmes partout. Aussi lorsqu'il est amené, ce qui arrive souvent à notre époque, à revendiquer un droit de l'Eglise, sa voix, surtout s'il a du talent, est souvent entendue au dehors. Les circonstances mêmes peuvent lui faire une sorte de devoir de sortir, pour ainsi dire, de son diocèse pour s'adresser à tous ceux qui consentent à l'écouter. Sans doute il ne parle plus alors du

haut de sa chaire de Docteur; toutefois sa qualité d'évêque l'accompagne partout de quelque façon et donne à sa parole une autorité toute particulière. Bossuet n'avait pas besoin d'être évêque pour écrire l'*Histoire des Variations* ou les *Avertissements,* même le *Sermon sur l'Unité de l'Eglise*; mais, s'il n'avait été qu'un simple prêtre, on ne lui aurait pas reconnu, malgré tout son génie, ce rôle d'oracle de « l'Eglise Gallicane » qu'il tint si longtemps.

Curé de Gien, Parisis n'aurait pas vraisemblablement songé à se mêler activement au mouvement d'opinion que souleva la liberté d'enseignement. Dans tous les cas, il n'aurait pu communiquer à son intervention ni le même caractère ni la même portée.

Evêque de Langres, il se sentit « l'âme pleine de vérités qui demandaient à se produire », et, dès la publication de sa première brochure : *Premier examen sur la liberté de l'enseignement*, en 1843, il obtint l'attention du grand public; il put la retenir jusqu'au bout, tant que dura la campagne contre le monopole universitaire : son talent, réel, n'y aurait pas suffi. Mais, surtout, les catholiques militants n'auraient pas vu en lui leur chef et leur guide.

Il y a donc dans la vie de Parisis deux parts distinctes qui se rejoignent sans se confondre, l'évêque et le publiciste; ils se complètent dans l'œuvre que chacun d'eux a voulu faire; tous les deux sont encore aujourd'hui intéressants; on peut recevoir de l'un et de l'autre des leçons utiles à l'heure présente.

Parlons d'abord de l'Evêque.

## III

Parisis fut sacré à Paris par Mgr de Quélen le 8 février 1835 et installé à Langres le 22 du même mois; il était dans sa quarantième année. Son âge, ses goûts, ses habitudes et plus encore l'idée qu'il avait de son devoir le portaient à l'action; il était de ceux qui ont toujours « beaucoup à faire », et il faisait tout « en conscience ». Dès la première année de son épiscopat,

il visita 131 églises. « Et il faut entendre, dit son biographe, ce mot dans toute son ampleur : édifices, mobilier, registres paroissiaux, clergé, il passa tout en revue ». Si ce *tout* vous semble vague, voici une note qui le précise et qui étend singulièrement l'observation : « Dimensions et qualité des pains d'autel, lampe du Saint-Sacrement, pavillon du Saint-Ciboire, propreté des linges d'église, épaisseur des corporaux, rien ne lui échappait. Il supprimait sans pitié les rideaux sous lesquels s'abritaient volontiers certains pénitents au confessionnal ; il frappait de la main pour s'assurer si les grilles étaient fixes et solides, comme le prescrit le Rituel » (1). Que dites-vous de ce dernier geste ? Voilà l'homme : il sera ainsi jusqu'à la fin, « s'assurant », dans le ressort de son gouvernement, si tout, hommes et choses, est bien à sa place, ayant l'œil et la main dans les nombreuses œuvres de son diocèse. Toute initiative partait de lui ; tout entier au devoir présent, il allait en général au bout de ses entreprises et ne laissait rien d'inachevé. Pour l'homme revêtu d'une grande charge, les devoirs naissent les uns des autres, de l'effort même de bonne volonté qu'il fait pour remplir sa tâche ; l'horizon s'étend, l'idéal s'élève, les appels d'en haut se multiplient, à mesure que la main du semeur jette le bon grain. La trame de vie féconde qui se tisse pour ainsi dire d'elle-même dans une noble destinée, est particulièrement sensible chez Parisis. Il y est pris dès le premier jour et son rôle se développe graduellement, sans qu'il cherche précisément à l'agrandir, par le simple progrès d'une âme que guide uniquement le sentiment du devoir. Il marche sans hésiter, en pleine lumière, dans un chemin sans détours, qui s'élargit à chaque pas et on le suit, « un Evêque, à son avis, devant régner et commander dans les limites de son petit empire ». « Il est né pour travailler, comme l'oiseau pour voler » : sa nature et sa conscience sont d'accord sur ce point. Du reste il connaît ses moyens et aussi ses limites ; pour les parties essentielles de son métier, il croit qu'il a reçu — et c'est vrai — plus que la commune mesure. Il ne conclut de là

(1) *Pierre-Louis Parisis*, p. 140.

qu'une chose, c'est que ses obligations s'accroissent avec les dons que Dieu lui a départis : « J'ai toujours eu, écrivait-il vers la fin de sa vie, de mon saint ministère, une très haute idée, surtout du côté de la gloire de Dieu. Mon esprit est, sous ce rapport, observateur et organisateur. Enfin ma volonté, ardente et forte, va au but sans trop s'inquiéter des obstacles, des inconvénients, ou même des chagrins. Voilà les trois instruments de succès que la divine Providence a déposés dans mon âme. J'ignore dans quelle mesure elle les a donnés à mes vénérés collègues; mais il m'a semblé souvent que j'étais supérieur à quelques-uns d'entre eux sur ces trois points, tout en restant très inférieur à tous sous tous les autres » (1).

La pièce maîtresse de son esprit, c'était le bon sens, celle de son caractère, la fermeté : là est le principal, quand il s'agit de mener les hommes et de manier les affaires, particulièrement celles de la religion; à la rigueur, on peut se passer du reste. Ce n'était pas un savant; il n'avait pas fait, dans sa jeunesse, on le sait, d'études régulières et, dans la suite, il n'eut ni l'occasion, ni le moyen d'en pousser aucune à fond. Intelligence claire, sûre, souple, ouverte, toujours en éveil, sans cesse avivée par la réflexion, il sait ce qu'il ne lui est pas permis d'ignorer et il a toujours soin de l'apprendre à temps. Dans tout ce qu'il étudie, il sait également marquer sa mesure qui est celle de ses besoins, il ne cherche que la science qu'il peut « tourner » à faire son devoir. Il n'est ni orateur ni écrivain; il lui manque, pour cela, dans l'imagination ce rayon de lumière qui répand sur la pensée, l'éclat des couleurs, et qui lui communique la spontanéité et la variété des mouvements, pour tout dire en un mot, le don souverain de la vie. Un jour, à Marseille, Lamartine, accompagné d'Autran, faisait le tour de la Corniche. Ravi du panorama, il se croyait transporté dans l'île des Phéaciens : « Ah, s'écria-t-il tout-à-coup, voici Nausicaa ». Autran eut beau regarder, il ne vit qu'une femme qui portait une cruche d'eau sur la tête. Parisis, lui non plus, n'aurait pas vu Nausicaa. Toutefois il parlait et il écrivait pro-

(1) *Pierre-Louis Parisis*, p. 165.

prement, « ne se servant de la parole que pour exprimer la pensée », bien qu'il ne se soit jamais débarrassé complètement d'une certaine déclamation dont il s'était imprégné dans sa jeunesse, ni de la redondance ecclésiastique, qui est devenue à peu près inséparable de l'onction.

Tout, d'ailleurs, lui fournissait matière à étude ; il entrait de sa personne dans tout ce qu'il prescrivait à son clergé ; et puis il faisait volontiers la philosophie des règlements qu'il édictait, il aimait à en exposer les principes.

A son arrivée dans le diocèse de Langres, les Conférences ecclésiastiques, jadis si florissantes aux XVII^e^ et au XVIII^e^ siècles, n'avaient pas été rétablies ; on en avait fait simplement l'essai dans un canton. Dès le mois de janvier 1836, il proposa à ses prêtres d'en restaurer l'usage : une invitation suffit ; presque tous y répondirent. Le travail de chacun était lu, discuté dans une commission d'examen et retourné à son auteur avec une note de l'évêque. Si la culture des sciences ecclésiastiques a été particulièrement en honneur parmi le clergé de Langres, c'est là sans aucun doute, du moins pour une bonne part, un résultat des Conférences. « Elles eurent de plus pour moi, disait Parisis, l'avantage de me faire reprendre en sous-œuvre mes études théologiques qui avaient été si imparfaites. Et comme, d'un autre côté, j'avais des conférences très fréquentes et très longues avec les professeurs de théologie, à qui je demandais un compte très explicite de leur enseignement, je finis, sinon par devenir savant, ce qui assurément eût été désirable, mais au moins par être bien au courant de toutes les questions, ce qui, à la rigueur, pouvait me suffire » (1). Il pratiquait, le plus qu'il pouvait, cette manière de travailler en collaboration avec ses prêtres ; il leur soufflait son ardeur et il tirait parti de tous ceux qui avaient quelque chose à lui apprendre.

Un peu plus tard, il se portait du même élan et il entraînait son clergé dans le mouvement qui ramenait les esprits à l'étude des monuments historiques ; il n'est que juste de dire

(1) *Pierre-Louis Parisis*, p. 145.

qu'en instituant dans son Grand Séminaire en 1844, un cours d'archéologie religieuse, il prenait sur la plupart de ses collègues, une avance de plus d'un demi-siècle. Il ne se contenta pas de cette fondation, mais, selon sa méthode habituelle, il se fit lui-même professeur de la science nouvelle qu'il voulait propager ; il en expliqua les notions générales avec figures à l'appui, sur les diverses époques de l'architecture (gauloise, romaine, mérovingienne, romane, gothique, renaissance) et ses leçons durent être commentées dans toutes les réunions cantonales.

Ce désir de vivre en communion de pensée et d'action avec ses prêtres lui inspira l'idée de restaurer une institution qui a eu longtemps sur la conduite des affaires religieuses, une influence capitale. Convaincu que le progrès dans l'Eglise, en fait de discipline, consiste le plus souvent à revenir en arrière et à reprendre des traditions délaissées, il rétablit les Synodes diocésains. « Le but des Synodes diocésains, c'est de rendre le clergé plus fort, en le rendant plus uni. Or jamais le clergé n'a eu, plus qu'aujourd'hui, besoin de trouver en lui-même, en lui seul, sa force, parce que, jamais, depuis Constantin, son isolement n'a été plus complet, ni ses ennemis plus redoutables » (1). Ces assemblées. dont le Concile de Trente a prescrit la célébration annuelle, remontaient bien au-delà, dans le diocèse de Langres, à l'année 1404 et n'avaient subi à partir de cette date jusqu'en 1789, aucune interruption. Ce n'est pas sans quelque fierté, que Parisis rappelait ces glorieux souvenirs dans le Synode de 1841. « En voyant, disait-il, sortir de leurs ruines ces précieuses institutions catholiques, on se sent l'âme fortifiée et le cœur réjoui par toutes les impressions de cette foi antique, dont on croyait le secret perdu sur la terre ». Il il y eut donc chaque année à Langres de 1841 à 1851, une réunion synodale sauf dans les années 1848, 1849 et 1850 où les évènements politiques y mirent obstacle.

L'autorité législative du synode est tout entière concentrée dans l'Evêque. Les prêtres ont simplement voix consulta-

(1) Discours de Mgr Parisis au premier synode le 28 avril 1841. *Pierre-Louis Parisis*, p. 152.

tive, mais les canons de l'Église leur attribuent le droit de discuter librement les statuts que l'Evêque se propose d'établir en assemblée synodale.

Jaloux de son autorité et redoutant peut-être un peu trop les empiètements que pouvait provoquer l'inexpérience, Parisis ne donna pas à ses synodes autant d'ampleur. On n'y discutait pas. « Les statuts étaient rédigés et imprimés à l'avance : le prélat en faisait valoir les motifs, les distribuait aux prêtres présents et les promulguait solennellement » (1). Tout au plus leur demandait-il leur sentiment sur certains projets qui n'étaient pas encore complètement arrêtés dans sa pensée. Ce n'était là évidemment qu'une simple ébauche d'un organe qui, pour remplir sa fonction, a besoin d'être vivant ; mais la tentative à laquelle nul n'avait encore songé, avait son prix et le clergé de Langres sut gré à son évêque de lui faire sentir à quelque degré, dans ces assises nouvelles, que le meilleur soutien de la discipline, c'est l'obéissance éclairée et guidée par la persuasion.

L'un des côtés les plus curieux du rôle épiscopal de Parisis, mais dont nous ne sommes, pour notre part, nullement surpris, parce que rien ne fait mieux ressortir l'esprit de son gouvernement, c'est l'activité persévérante et minutieuse qu'il déploya pour assurer la comptabilité régulière des Fabriques et une bonne gestion financière dans les paroisses de son diocèse. Dieu sait le nombre de circulaires et d'écrits de tout genre qu'il publia pour constituer enfin « un système complet d'administration temporelle ». Dans l'un de ces documents, « on trouve, dit son biographe, non-seulement des renseignements très nets et très précis sur la formation du budget, la rédaction des comptes annuels, la tenue des registres, le recouvrement des revenus, le paiement des dépenses, mais des tableaux, des modèles, des formules toutes faites, qui éclairent le précepte par l'exemple, et réduisent à une imitation quasi mécanique, la tâche parfois compliquée de l'exécution » (1). Voilà, semble-t-il, quelque chose de bien banal et de bien

(1) *Pierre-Louis Parisis*, p. 177.

terre-à-terre pour un évêque ? Oui, si l'on veut, mais à dire toute notre pensée, nulle part mieux que dans cette poussière de règlements, Parisis n'a révélé la souplesse d'un esprit qui égalait toujours l'effort à la tâche, ni la lumière d'une conscience qui ne laissait dans l'ombre aucun devoir.

## IV

« La plus consolante, dit M. Guillemant (1), la plus laborieuse, la plus célèbre aussi des réformes qu'entreprit Mgr Parisis fut le rétablissement de la liturgie romaine ». C'est en effet dans le diocèse de Langres que fut inauguré en 1839 un mouvement qui devait, sous l'impulsion de Dom Guéranger (2), s'étendre à toute la France. Il faut entendre Parisis raconter lui-même comment il fut amené à prendre cette initiative ; on n'en sentira que mieux combien elle était opportune et nécessaire. « Elevé, dit-il, par des prêtres vénérables, tous confesseurs de la foi, dans l'usage exclusif des liturgies modernes, je soupçonnais à peine qu'il pût y avoir des doutes sur leur légitimité, non plus que sur leur orthodoxie .... Or voici ce que je trouvai en plein exercice dans le diocèse de Langres : d'abord cinq liturgies respectivement suivies par les fragments des cinq diocèses dont se composait le nouveau diocèse de Langres ; ensuite des usages divers implantés dans les paroisses par les curés qui s'y étaient succédé depuis quarante ans, ou simplement par les maîtres d'école ; enfin, à la cathédrale, la messe dite et l'office chanté suivant le Romain, et le bréviaire, selon une édition demi-parisienne qui ne datait pas de dix ans. Je me demandai avec un douloureux étonnement comment il se pouvait faire que, dans l'Eglise catholique, dont le plus frappant caractère est l'unité, il se trouvât des diversités si étranges, si incommodes et si scandaleuses ».

« Je me mis donc à l'œuvre, et en 1839, lorsque personne en France ne pensait à cette heureuse révolution qui depuis

(1) *De la question liturgique*. p. 182.

(2) Le premier volume des *Institutions liturgiques* ne parut qu'en 1840.

lors est devenue presque complète, le diocèse de Langres eut la gloire de revenir le premier à la liturgie de l'Église, Mère et Maîtresse de toutes les Églises » (1). Quand il écrivait ces lignes, en 1856, l'ultramontanisme avait déjà conquis en France l'ensemble des esprits et l'on y tenait les yeux attachés sur Rome, « *sicut oculi ancillae in manibus Dominae suae* ». Mais, en 1832, il n'en était pas de même; la première idée de Parisis pour remédier à l'anarchie liturgique de son diocèse ne fut pas d'y imposer le rite romain. Il pensa d'abord à composer lui-même une liturgie mais bientôt il se dit très justement que ce n'était pas la peine d'en ajouter une de plus à celles qui existaient déjà. Par élimination des divers projets qu'il avait conçus ou qu'on lui avait suggérés, il en arriva à conclure que le parti le plus sage était de revenir à la liturgie de Rome en usage autrefois dans l'ancien diocèse de Langres. Les raisons qui le déterminèrent et qu'il donna à son clergé sont prises du simple bon sens. « Entre toutes les autres, la liturgie romaine est, en effet, 1° la plus ancienne, 2° la plus universelle, 3° la plus immuable, 4° la plus complète, 5° la plus sûre en toutes choses » (1). Aujourd'hui l'on se croirait obligé d'en parler d'un ton plus pénétré ou plus enthousiaste, ou n'en dirait rien de plus solide.

Pour accomplir une réforme qui lui paraissait indispensable, il fit ce qu'il avait coutume de faire, il travailla beaucoup et il fit travailler ses prêtres. Les études préparatoires durèrent quatre ans; quand il publia le 15 octobre 1839 l'ordonnance qui rendait obligatoire, dans le diocèse de Langres, la liturgie romaine, les livres manquaient. « Rituel, Propre diocésain, Cérémonial, Graduel, Antiphonaire, traduction du Paroissien, tout était à faire »; il le fit. Un de ses prêtres, l'abbé Favrel, l'aida dans cette besogne, mais l'évêque en porta le poids, jusqu'à compromettre sa santé. Plus tard, quand Dom Guéranger vint battre en brèche les liturgies « fabriquées » au XVII[e] et au XVIII[e] siècle, l'évêque de Langres ne pouvait qu'applaudir. Il fut même amené à soutenir dans sa

(1) *Ibid.*, p. 202.

campagne l'abbé de Solesmes. Il s'adressait alors volontiers, depuis quelques années, au public et aucun autre évêque n'exerçait sur l'opinion la même influence. La brochure qu'il publia en 1845, *De la question liturgique*, était une réponse indirecte et qui parut victorieuse à un livre de cinq cent pages que venait de faire paraître, contre la thèse de Dom Guéranger, l'Evêque d'Orléans, Mgr Fayet. Ce dernier avait cru qu'avec de la littérature et de l'esprit, il pouvait se tirer d'affaire, même dans une question où il n'était pas compétent. Parisis, lui, sans nommer son adversaire, se contenta, pour le réfuter, de montrer « qu'en adoptant la liturgie romaine », il avait voulu, « non pas suivre un esprit de système..., mais obéir à des inspirations de conscience et à des considérations de foi ». C'était dire assez d'où partait le mouvement de retour à la liturgie romaine et pourquoi il y avait lieu d'espérer que ce mouvement ne s'arrêterait plus.

Le protagoniste de la liturgie romaine n'aurait pas tenu parfaitement son rôle, s'il se fût désintéressé du chant de l'Eglise. Ici encore il a été un initiateur et l'on retrouverait dans une *Instruction pastorale sur le chant de l'Eglise*, à la date de 1846, la meilleure partie des idées qui tendent à prévaloir, grâce au *Motu Proprio* de Pie X. Lui aussi il veut que « les fidèles prennent part au chant de l'Eglise, que le chant n'étouffe pas les paroles et qu'il soit approprié à leur caractère », lui aussi, il veut bannir des églises la musique mondaine. « La musique du monde agite et veut agiter; l'Eglise, au contraire, veut des mélodies qui prient et fassent prier. Le chant propre à l'Eglise doit occuper sans distraire; il doit passer comme inaperçu pour les sens, pour s'emparer uniquement de l'âme, et lui procurer à la fois une pieuse délectation et un doux recueillement. Un chant qui ne présente pas ce caractère n'est point fait pour la gravité, pour la sainteté, pour la majesté de notre culte... Il ne peut être ni l'organe, ni le symbole, ni l'auxiliaire de la prière » (1). Si l'on considère que ces choses ont été dites en un temps où le plain-chant était généralement

(1) *Ibid.*, p. 239.

regardé comme un reste de la barbarie du moyen-âge, qui n'avait pour ainsi dire rien de commun avec la musique, on estimera sans doute que des vues si justes, exprimées avec cette précision, révèlent un sentiment aussi exquis qu'original de l'art et du besoin inné à l'âme chrétienne de « prier en beauté ». On pourrait croire aussi qu'il lui fallait du courage pour heurter l'opinion commune ; mais non, il n'y avait aucun mérite, cela ne lui coûtait pas du tout de ne point penser comme tout le monde.

La nature secondait ici sa foi religieuse. Il avait une belle voix et il s'en servait bien ; il savait la musique, comme le reste, assez pour l'aimer et pour en parler pertinemment. Volontiers il payait d'exemple et remplissait le rôle du « Praecentor ». Naturellement, là pas plus qu'ailleurs, il ne se bornait à ouvrir une perspective ; on dut marcher dans sa ligne, créer des maîtrises, choisir des chantres, les exercer ; il les voulait même assez formés pour être capables de donner à leur tour des leçons aux enfants et aux jeunes gens. Pour relever leur fonction à leurs yeux et aux yeux des populations, c'était lui qui les confirmait officiellement dans leur charge.

## V

Montaigne disait : Mon livre m'a fait autant que j'ai fait mon livre. C'est l'histoire de tout le monde, l'éducation de l'homme ne s'achève qu'avec sa vie. Le retour à la liturgie romaine fit à Parisis une âme plus « romaine ». Il avait été élevé, comme on l'était de son temps, dans les idées gallicanes et l'on a vu qu'au début de son épiscopat, lorsqu'il songea à la réforme de la liturgie, il ne fut pas d'abord et d'instinct entraîné vers Rome. Il s'y tourna cependant ; l'effort raisonné et prolongé qu'il dut faire pour se pénétrer et pénétrer son clergé « des inspirations de foi » qui le dirigeaient, imprima à sa pensée un mouvement profond. Ce qui acheva de l'attacher aux doctrines romaines, c'est la campagne qu'il mena avec les néo-catholiques pour la défense de la liberté religieuse. Montalembert, lui écrivant à propos de *l'Instruction sur le chant de l'Eglise*,

disait : « Trois révolutions s'opèrent en ce moment en France : 1° La transformation du rigorisme en ligorisme, si j'ose m'exprimer ainsi : c'est Mgr de Reims qui en aura été l'apôtre. Sa théologie en français s'est vendue à dix mille exemplaires depuis un an ; 2° la transformation du servilisme gallican en libéralisme ultramontain ; c'est vous, Monseigneur, qui en aurez été le docteur et le principal instrument. Elle vous immortalisera ; 3° la transformation de la liturgie janséniste et individuelle en liturgie une et romaine. C'est encore vous, Monseigneur, qui aurez contribué plus qu'aucun autre prélat à cette salutaire révolution ». « La transformation du servilisme gallican en libéralisme ultramontain ». Oui, c'est bien cela, l'ultramontanisme a été ressuscité en France par le libéralisme. Qu'on ne se récrie pas, car il ne s'agit que de consulter l'histoire et de s'entendre sur le sens des mots. Ils ont tant servi, quelques-uns du moins, qu'ils se sont passablement usés et qu'on ne sait plus guère ce qu'ils signifient ou plutôt comment les comprenaient ceux qui les ont mis en cours. Il faut le dire, pour dire la vérité et aucune pudeur ne nous conseille de la taire, ce n'est pas la théologie, c'est la politique qui a restauré en France la souveraineté spirituelle du Pape. L'ultramontanisme, ne l'oublions pas fut replanté chez nous par Lamennais et lui-même y vint parce qu'il lui fallait une arme contre le gallicanisme d'État. On peut affirmer, sans faire un paradoxe, que le premier maître de Lamennais en ultramontanisme a été Napoléon; les violences de l'empereur contre Pie VII provoquèrent l'éclosion de *La tradition de l'Eglise dans l'institution des évêques*. Lamennais créa une école qui parut s'éclipser au moment de sa défection; mais elle se reforma bientôt sous des chefs plus sages, parce qu'ils furent plus obéissants. Sous Louis-Philippe, « le parti catholique » fut ultramontain par le fait, si l'on peut ainsi parler, de son existence. Il avait pour raison d'être, pour but, de revendiquer, comme un droit, la pleine liberté de l'Église dans son enseignement, dans ses institutions, dans ses œuvres. Or la première liberté de l'Église, la plus nécessaire, parce qu'elle est, en quelque sorte, la condition de toutes les autres, c'est la liberté de son gouvernement, c'est que la hiérarchie ne soit

pas sous la main de l'État, qu'elle n'obéisse qu'au Pape, chef de l'Église. Mais cette subordination des évêques au Pape pour être vraie, féconde, doit être entière; la liberté de l'Eglise dépend de son unité, son unité, de la souveraineté du Pape en matière de discipline et d'enseignement. De là l'infaillibilité pontificale, conséquence de l'unité de l'Eglise et de la souveraineté du Pape dans l'Eglise. Ainsi toutes les libertés que revendiquaient pour l'Eglise, sous la monarchie de juillet, les catholiques militants, avaient dans leur pensée comme couronnement, comme clef de voûte, la liberté suprême, la souveraineté spirituelle du Pape partout reconnue, s'exerçant dans toute l'Eglise, sans contrôle et sans entraves. Leur ultramontanisme comprenait deux éléments qui s'appelaient l'un l'autre et se confondaient pour ainsi dire à leurs yeux; un même sentiment les attachait à la liberté de l'Eglise et à l'autorité du Pape. Ils voulaient que l'Eglise fût libre pour qu'elle pût être uniquement et pleinement soumise à l'autorité du Pape; ils préconisaient l'autorité souveraine du Pape, parce qu'elle leur apparaissait comme la seule vraie garantie de la liberté de l'Eglise. L'esprit qui les animait, c'était bien selon le mot de Montalembert, « un libéralisme ultramontain »; c'était bien « le *libéralisme* », l'amour de la liberté qui les avait conduits à l'*ultramontanisme*. Parisis leur chef doctrinal fut, pensons-nous « un Romain » de même origine. Sa conviction une fois faite, il dut la rattacher à des principes théologiques, mais tout porte à croire qu'elle se développa en dehors, sous l'action des circonstances, comme la conclusion naturelle de l'idée qu'il avait conçue des rapports de l'Eglise et de l'Etat et qui le jeta dans la mêlée. Il manquait vraisemblablement de l'information nécessaire pour aborder la question par le côté historique et pour aboutir par là à la solution qu'il adopta. Il avait dans l'ensemble, sur les questions d'ordre religieux, des vues nettes et sûres, parce qu'il avait l'esprit bon; il ne semble pas qu'il ait eu besoin pour cela ni qu'il se soit mis en peine de dépasser, dans ses études, la théologie élémentaire.

L'ultramontanisme n'avait pas encore pris en France parmi les catholiques ce tour sentimental qui l'a caractérisé à partir

du règne de Pie IX. La persécution dont Pie VII eut à souffrir lui donna naissance; les malhenrs de Pie IX l'ont conduit à sa perfection; il est devenu « la dévotion au Pape ». C'est ce sentiment surtout qui a transformé en quelque sorte le gouvernement ecclésiastique, non pas certes dans sa constitution, mais dans son exercice. Le Pape a toujours eu, en droit, la juridiction pleine et immédiate sur toute l'Eglise; en fait, ce pouvoir ne s'exerçait guère autrefois que sous la forme d'une direction générale. De nos jours, on sent partout et de plus en plus son action directe et particulière. Pour toutes les affaires religieuses il faut maintenant chercher à Rome une solution ou en attendre un mot d'ordre. Veut-on se représenter le changement radical qui s'est opéré dans la pratique du gouvernement ecclésiastique ? Pas n'est besoin d'invoquer le souvenir de l'évêque de Noyon, Clermont-Tonnerre, appelant le Pape : M. de Rome. Qu'on suppose un évêque trouvant aujourd'hui, par impossible, dans son diocèse, la liturgie dans l'état de celle de Langres, quand Parisis y arriva, que ferait-il ? Son premier mouvement serait d'adresser à Rome un rapport détaillé de la situation et d'attendre pour le suivre de point en point le programme qui lui serait tracé. Parisis mit quatre ans à préparer la réforme de la liturgie à Langres, il la fit tout seul et n'eut pas même quand il l'eut achevée, la pensée, du moins tout de suite, de la faire consacrer par la curie. Comme tous les évêques, il avait le jour de son sacre formulé cette promesse : *Apostolorum limina visitabo ;* il ne s'en souvint qu'au bout de sept ans; il avait besoin de repos, il alla en prendre dans la Ville éternelle. Il n'y revint plus. Le chemin qui mène à Rome s'est, depuis, singulièrement raccourci; le prestige du pouvoir pontifical a grandi plus encore, Les évêques se rendent auprès du Pape presque aussi facilement que les curés vont voir leur évêque, c'est un esprit d'hommage et de soumission entière qui les y conduit. La Providence qui ménage à l'Eglise, selon les temps, les épreuves et les secours, a voulu sans doute lui préparer, en resserrant les liens de la hiérarchie, la force de résistance dont elle avait besoin pour lutter contre le principe d'anarchie qui travaille maintenant plus que jamais la société.

Parisis avait, comme presque tous les esprits qui sont maîtres de leur pensée, le goût de diriger la pensée des autres. On ne voit pas cependant qu'il ait fait, pour propager parmi son clergé l'ultramontanisme, une propagande active; il n'a jamais, croyons-nous, donné sur ce sujet ni une lettre pastorale ni, sous une autre forme, une direction intellectuelle. Il s'occupait beaucoup, on le devine facilement, de son Grand Séminaire; il y présidait les examens; il y prêchait des retraites et il y faisait même, à l'occasion, des cours d'éloquence sacrée; il voyait les séminaristes en communauté ou en particulier, le plus qu'il pouvait. Nous ne trouvons nulle part la preuve qu'il se soit attaché particulièrement à leur inculquer les doctrines romaines. Il est vrai qu'on les enseignait au Grand Séminaire de Langres, avant que Parisis ne prît la direction du diocèse. Dès 1832, le professeur de dogme M. Lorain les y avait introduites; il « achevait, à cette date, l'évolution qui, depuis 1826, l'éloignait des doctrines gallicanes de Bailly » (1). Son successeur dans cette chaire, dès l'année 1840, l'abbé Darboy, le futur archevêque de Paris, qui devait être au Concile du Vatican, l'un des chefs de l'opposition, professait également l'ultramontanisme. Selon toute apparence, Parisis se laissa porter par ce courant d'idées plus qu'il ne travailla lui-même à le former; on peut dire, qu'il ne chercha même pas, du moins par une action directe, à l'étendre ou à le fortifier. La raison en est qu'il n'avait pas les préoccupations du théologien, de l'esprit qui fait sa principale affaire de préciser et d'ordonner en système la vérité dogmatique. Ses visées sont tout autres. « Il est prêtre, il est évêque, et il aime l'Eglise. L'homme est absorbé dans sa fonction auguste et y disparaît ». C'est dire que sa pensée tend toujours à la pratique; qu'il parle ou qu'il écrive, il se propose d'éclairer les âmes pour les diriger.

Même quand il croit devoir toucher, dans son enseignement pastoral, aux questions agitées à la tribune et dans la presse, il ne les aborde, si l'on peut ainsi dire, que par leur côté moral ou social. Dans sa lettre pastorale du 28 octobre

(1) *Pierre-Louis Parisis*, p. 239.

1846, il traite du *Droit divin de l'Eglise* : c'est pour établir simplement que le pouvoir spirituel est indépendant de l'Etat. Quand à faire un exposé de la constitution intime de ce pouvoir, il n'y songe en aucune manière, encore moins, à en marquer l'assise fondamentale. La croyance à la souveraineté spirituelle du Pape, tout en planant sur la pensée des « néo-catholiques », était alors comme une sorte de principe éloigné que l'on n'invoque presque jamais dans la discussion, parce que la question débattue ne s'y rattache que par ses sommets. Plus tard, sous l'action des évènements, nous l'avons dit, le point de vue changea entièrement. L'autorité du Pape fut tout de suite, au Concile du Vatican, la question la plus concrète et la plus vivante; une fois définie, elle est devenue, plus que jamais, comme un centre lumineux vers lequel, dès qu'une question nouvelle vient à s'ouvrir, les catholiqnes tournent les yeux d'instinct.

On s'étonnera peut-être que nous ayons insisté si longuement sur un point particulier et en un sens tout négatif de la conduite de Parisis ; il n'est pas sans intérêt, croyons-nous, pour l'histoire de l'Eglise en France au dernier siècle, de préciser sous le rapport que nous venons d'étudier, le rôle d'un évêque qui passe, à juste titre, pour l'un des principaux initiateurs du mouvement ultramontain.

La lutte pour la défense de la liberté religieuse l'amena à prendre une autre initiative d'une moindre portée, mais qui devait pourtant, un peu plus tard, retentir dans l'opinion publique.

On n'a pas oublié la polémique qui s'éleva vers la fin de l'année 1851 « sur les dangers que présente la prépondérance de l'élément païen dans l'éducation de la jeunesse » et dont un livre de l'abbé Gaume, le *Ver rongeur*, fut l'occasion. Plusieurs années auparavant, Parisis avait signalé le péril et indiqué le remède. Ce remède n'était autre que la substitution, dans une mesure à fixer, des auteurs chrétiens aux auteurs païens. Dans une *Lettre aux Supérieur, Directeurs et Professeurs du Petit Séminaire de Langres*, qui porte la date du 26 octobre 1846, il expliquait sa pensée avec une rare déci-

sion. Déjà, sur les bancs du collège, il s'était demandé « comment il se pouvait faire que l'esprit du mensonge eût seul reçu le privilège des grâces du langage ». Plus tard, devenu professeur, « il avait gémi d'être réduit à concentrer tout son enseignement littéraire dans les souvenirs tout idolatriques d'Athènes et de Rome ». Enfin, quand il avait pu « examiner, avec une impartialité calme et consciencieuse les écrits de nos Docteurs et de nos Pères dans la foi », il s'était étonné « qu'au sein même du christianisme, on eût délaissé, dédaigné, méconnu et, du côté de l'éducation, tout-à-fait oublié les nombreux et incontestables chefs-d'œuvre de la littérature chrétienne, pour n'étudier, n'admirer, et humainement parlant, n'adorer que les œuvres littéraires du paganisme ».

Il fallait apporter, dans l'enseignement classique, un changement notable, c'est-à-dire y faire la part des auteurs chrétiens, pour deux raisons : — L'étude *exclusive* des auteurs païens est dangereuse, surtout pour la foi. — L'étude des auteurs chrétiens est avantageuse même sous le rapport littéraire. — Concevrait-on un enseignement classique où l'on expliquerait Tite-Live, mais d'où l'on exclurait Cicéron ? C'est « même au point de vue de la science littéraire, une lacune beaucoup plus large encore, d'exclure tout-à-fait des études classiques les écrivains latins et grecs du christianisme ». Montalembert écrivait à l'évêque de Langres au sujet de cette lettre : « Il est impossible de mieux exposer la question, de mieux comprendre les objections, de mieux établir les principes et les conséquences. J'admire la grandeur de l'œuvre dont Dieu vous a chargé; et permettez-moi d'ajouter que je le bénis d'avoir daigné m'accorder l'indulgente amitié d'un homme tel que vous ». Les partisans des classiques chrétiens ont pu trouver dans la lettre de Parisis le fond de leur argumentation. La « querelle » soulevée à ce sujet dura plus d'un an et cessa par ordre. La question n'a pas été vidée; non-seulement elle est toujours pendante, mais le jour viendra où il faudra la reprendre, en lui donnant même une plus grande extension, quand on voudra enfin que les futurs prêtres, du moins, soient initiés à l'histoire des dogmes chrétiens. Quoi

qu'il en soit de cette perspective, Parisis qui ne parlait pas pour ne rien dire, s'occupa, même avant de publier sa Lettre, de faire préparer des « *Selecta e sacris scriptoribus* ». L'abbé Drioux qui devait jeter tant de livres dans la librairie classique se chargea de l'entreprise ; il promettait même dès le mois de mai 1846 pour la rentrée prochaine en octobre, trois volumes à l'usage de la Rhétorique, de la Seconde et de la Troisième : l'abbé Drioux ne sut jamais « se hâter lentement ». Son évêque aurait pu lui dire qu' « il était encore moins urgent de faire vite que de bien faire ».

## VI

Nous espérons retrouver bientôt Parisis sur une scène plus large, dans la phase extérieure et plus éclatante de sa vie ; nous avons voulu d'abord simplement esquisser, dans le cadre de son diocèse, une figure originale d'évêque, ou plutôt, car il s'en faut que nous ayons tout dit, quelques-uns de ses traits les plus saillants, montrer avec quelle spontanéité d'inspiration et quelle grande allure l'évêque de Langres fit son métier.

On a pu déjà juger l'homme, car il était de ceux qui ne mènent pas leur vie en double, qui se mettent tout entiers dans leur œuvre et qn'on y voit tout de suite.

La trempe de son âme, comme de son esprit, c'était la loyauté et la force. Il a concentré sa vie dans un seul intérêt, dans un seul effort, « il a cherché » à propager « le royaume de Dieu ». Peut-être était-il trop persuadé qu'il suffit de vouloir faire le bien. Optimiste comme tous ceux à qui la vie a tenu largement ses promesses, la contradiction ou l'indifférence le surprenaient toujours et même faisaient plus que le surprendre ; elles l'affligeaient. Il était sorti trop tôt de la foule pour avoir eu le temps d'apprendre que les hommes, en général, sont légers et ingrats et que, dans les rapports de société, aux yeux du grand nombre, la forme l'emporte sur le fond. Vers la fin de sa vie, il écrivait : « Je laissai le diocèse (de Langres) dans un état tranquille et prospère. Cependant ni les prêtres ni

les fidèles ne me furent bien reconnaissants de ce que j'avais fait pour arriver à ce résultat vraiment satisfaisant. A l'exception d'un petit nombre, ils éprouvaient pour moi, plutôt de l'indifférence et de la froideur, que de l'amour et de l'attrait. Les hommes ne sont généralement sensibles qu'aux services personnels qu'on leur rend, ou au plaisir personnel qu'on leur fait. Ce n'est malheureusement pas là ce qui m'a occupé le plus » (1).

Son abord inspirait la gêne; son aspect était raide et guindé. La distinction est, semble-t-il, la parure naturelle du vrai mérite; il faut bien reconnaître pourtant qu'elle ne l'accompagne pas toujours. « La vraie grandeur, dit Bossuet, ni ne hausse ni ne se baisse »; cette attitude se rencontre rarement aujourd'hui, moins souvent encore chez l'homme qui n'a pas recueilli l'air du monde et l'aisance des manières dans son héritage de famille.

Parisis avait une grande générosité d'âme et l'esprit de détachement; il était vraiment bon, même tendre, mais cela ne se voyait pas assez; brusque, impatient, il a fait croire qu'il manquait de cordialité. « J'ai rarement su faire, disait-il un jour, le peu de bien que j'ai fait; et le seul avantage qui résulte de ces formes cassantes qui blessent trop pour guérir, c'est que j'ai moins reçu ma récompense en ce monde ». Quand il fut nommé évêque, il écrivit à un ami d'enfance, qui était et qui resta jusqu'à la fin, son plus intime confident : « Je ne vous tutoierai plus ». Mgr Berteaud tutoyait tous ses prêtres, sauf quand il avait, par hasard, à faire une réprimande. S'il fallait absolument choisir, la manière de l'Evêque de Tulle nous semblerait préférable. Ce sont là des ombres légères dans une vie toute animée de nobles pensées et du plus fécond labeur. Nous souscrivons sans hésiter à cette note si pleine dans sa brièveté de Louis Veuillot trouvée parmi ses papiers intimes : « Parisis le grand évêque ».

Germain Breton.

(1) *Pierre-Louis Parisis*, p. 161.

# A propos des « traits éternels de la France »

## L'Eglise dans l'Histoire de France

(*Suite*)

### II. — Le programme de la chevalerie chrétienne

La chevalerie ! Urbain II donne le mot qui nous manquait jusqu'ici et qu'il faut mettre en première place. Le réalisme historique ne s'accommode pas d'abstractions. Il lui faut les mots de l'époque, fussent-ils des plus beaux qui soient et des plus difficiles à faire accompagner dignement. En bon réalisme historique, la vaillance au service de la justice, c'est la chevalerie chrétienne, celle dont le pape résume l'origine et le programme quand il dit : « L'Eglise s'est réservé la chevalerie pour le secours des siens. »

La question d'origine peut être vite tranchée. La première chevalerie était le compagnonnage militaire des Francs. Elle obligeait surtout à la vaillance, à la fidélité au seigneur et au compagnon de bataille : vertus militaires qui pouvaient être mises au service des pires abus de la force, comme ne le prouve que trop le discours d'Urbain II. Ce compagnonnage militaire qui, par certains côtés, présentait tant de noblesse et, par d'autres, tant d'égoïsme, était une immense force qui pouvait servir au bien ou au mal, suivant qu'elle serait dirigée ou laissée à elle-même. Hardiment, l'Eglise a mis la main sur cette force. Elle lui a donné une mission : la protection des faibles, la défense de la justice, sur l'indication de l'Eglise. Voilà comment *l'Eglise s'est réservé la chevalerie*. En deux mots quelle réclamation devant les contemporains et, par suite, sans appel devant l'histoire. Qui osera la contredire ? Le pape ajoute : « Telle est la vérité dont nous devons être les hérauts ». Nous parlions tout à l'heure de faire rentrer l'Eglise dans l'histoire de France. Il aurait fallu dire dans nos *Histoires*, car l'Eglise n'a pas à rentrer dans les textes historiques. Elle les remplit de

sa voix. Ici, c'est l'Eglise du moyen âge qui s'écrie : l'institution de la chevalerie chrétienne est mon œuvre ! Réclamation d'importance, s'il y va d'un des traits les plus beaux de la France. Nous cherchions l'origine de ce grand fait : la vaillance au service de la justice. La voilà, dans la chevalerie chrétienne.

Comme on s'explique bien, maintenant, que les exemples cités par M. Barrès de ce trait historique de la France ne remontent pas au delà des croisades ! Il ne pouvait pas en être autrement. Il eût été difficile d'en citer d'autres ayant la même allure d'âme et plus anciens. Et la raison en est claire. Avant les croisades, ce trait était à peine esquissé dans l'âme française, parce que la vraie chevalerie, déjà définie par l'Eglise, était encore en formation.

Le programme de la chevalerie, c'est-à-dire son enseignement sur les devoirs de l'homme de guerre, l'Eglise l'a répété sous toutes les formes. Elle l'a même mis en action dans un rituel. Ecoutons un instant ces vieux textes liturgiques.

A l'origine, l'entrée dans la chevalerie était un acte exclusivement militaire et laïc, qui consistait dans la remise des armes, avec quelques paroles et quelques gestes appropriés : cérémonial très simple qui constituait l'adoubement. De bonne heure, l'Eglise est intervenue à ce moment, par la bénédiction des armes, occasion indiquée pour placer un enseignement bien nécessaire. Encore aujourd'hui, il y a, dans le *Pontifical romain* ou rituel des évêques, une *bénédiction du nouveau chevalier* qui a une assez belle antiquité, puisque le texte en est à peu près identique à celui d'un rituel romain du XIe siècle. Une de ces prières, la bénédiction de l'épée, mentionne les devoirs principaux du chevalier :

Exaucez, Seigneur, nous vous en supplions, nos prières et cette épée que votre serviteur N désire ceindre aujourd'hui, daignez la bénir de votre droite afin qu'elle puisse être la défense et la protection des églises, des veuves, des orphelins et de tous les serviteurs de Dieu, contre la cruauté des païens et qu'à toutes les autres menaces elle soit crainte et terreur.

Ce même rituel romain (1) du XIe siècle contient aussi une bénédiction de la bannière du chevalier, bénédiction qui a pu servir lors des bannières envoyées par le pape Alexandre II (1061-1073) au comte Roger pour la conquête de la Sicile contre les Musulmans, et au duc Guillaume de Normandie lors de la conquête de l'Angleterre. Peut-être déjà à cette époque, après la bénédiction des armes, y avait-il, à Rome, une remise solen-

(1) J. CATALANI, *Pontificale romanum*, t. I, Paris, 1850; *Ordo IV*, p. 656.

nelle des armes bénites au nouveau chevalier, par le ministre sacré. Cette cérémonie formait le pendant du rite laïc de l'adoubement. Elle semble avoir été en usage en Normandie et en Angleterre dès le XI^e^ siècle. Elle a été pratiquée, sous des formes diverses, depuis le XII^e^ siècle, mais comme acte de dévotion et non en règle générale. Elle fait encore partie du *Pontifical*.

Ces textes liturgiques pour la bénédiction du nouveau chevalier sont peu nombreux et présentent un fond presque identique. A les lire, on constate pourtant un progrès des formules; on y voit combien, sous l'influence de l'Eglise, l'idéal de la chevalerie s'est précisé, complété, élevé. La prière suivante, tirée du *Pontifical* de Guillaume Durand, date, au plus tard, du milieu du XIII^e^ siècle. Elle est aussi dans le *Pontifical romain*. Qu'on la compare à celle du rituel romain du XI^e^ siècle qu'on vient de lire. Les ailes de la prière ont grandi :

Dieu saint, Père tout puissant; Dieu éternel,... c'est pour la protection du peuple que vous avez voulu l'institution de la chevalerie... Eh bien ! Voici votre serviteur qui a courbé tout récemment sont front sous le joug de la condition militaire : envoyez-lui, du haut du Ciel, les forces de la vaillance dont il a besoin pour la défense de la foi et de la justice; donnez-lui l'augment de la foi, de l'espérance et de la charité; donnez-lui la crainte et l'amour, l'humilité et la persévérance, l'obéissance et la patience. Disposez tout en lui comme il le faut, afin qu'avec cette épée il ne frappe jamais personne injustement et afin qu'il défende avec elle *tout ce qui est juste, tout ce qui est droit...*

Enfin, voici une prière à peu près de la même date que la précédente et qui était en usage dans la basilique de Saint-Pierre de Rome :

Reçois cette épée... Exerce avec elle la vigueur de la justice; abats avec elle la puissance de l'injustice. Défends avec elle l'Eglise de Dieu et ses fidèles.. Ce qui est par terre, relève-le. Ce que tu auras relevé, conserve-le. Ce qui est injuste, abats-le. Ce qui est suivant l'ordre, fortifie-le. C'est ainsi que glorieux et fier du seul triomphe des vertus, *ami parfait de la justice*, tu parviendras au royaume de là-haut (1).

Résumons l'enseignement de ces textes d'Eglise : c'est tout le programme de la chevalerie : justice, vertus chrétiennes, croisade.

Cris de ralliement auxquels des générations entières ont répondu par le meilleur effort de leur âme et souvent au prix de leur sang ! Autrefois familiers avec toutes leurs nuances aux

(1) J. CATALANI, *Pontificale romanum*, t. I, Paris, 1850; *Ordo II*, p. 653.

contemporains de la chevalerie, ils sont devenus pour nous des notations très nobles mais assez vagues et presque abstraites, auxquelles on ne peut rester sous peine de ne saisir que des ombres. Heureusement, l'histoire permet de retrouver sous ces mots une partie des idées si vivantes et des sentiments si riches qui les ont remplis. Il vaut la peine de tenter ce travail. S'il n'échoue pas tout à fait, il permettra de mieux définir les traits de la France et de préciser leur origine. C'est en France que la chevalerie a le plus marqué les âmes et de la manière la plus indélébile. Voilà pourquoi ces textes liturgiques sont au nombre des principaux témoins à entendre sur les traits historiques de la France. Au cours de notre histoire, eux ou leurs pareils ont tant servi à enseigner et à bénir qu'ils ont, dans une large mesure, produit leurs effets. Après avoir prêché si longtemps un idéal que la fragilité humaine a mis en pratique de son mieux, ils peuvent nous guider dans la voie du réalisme historique. Ils peuvent, sans aucun soupçon d'arbitraire ou de fantaisie, tenir lieu de canevas pour grouper les mots d'ordre qui ont présidé à la formation de la conscience française et dont l'influence dure encore. Ils sont le meilleur commentaire de la parole d'Urbain II à Clermont.

*
* *

Qui a dit que le vrai soldat, *le chevalier parfait, doit être l'ami parfait de la justice ?* C'est l'Eglise, comme on vient de le lire. Chaque époque a son mot, expression d'une préoccupation dominante et qui a la valeur d'un programme : lettres, arts, sciences, progrès, liberté, *etc.* Longtemps ce mot conserve la force d'une idée neuve et vitale; puis les besoins de la société changent et il est remplacé par un autre. Il faut à la postérité de l'attention pour retrouver le moment où chacun de ces mots essentiels a été dit. Le cri de la fin du XI^e^ siècle est *Justice !* protestation contre l'établissement et le maintien des mauvaises coutumes dans l'Eglise et dans l'Etat. Ce cri, celui qui l'a poussé, fait écouter, répéter et peu à peu mettre en pratique par l'Eglise, ce n'est pas un roi, ni un chevalier, ni un juriste, ni un philosophe, ni un tribun popnlaire ; c'est le pape Grégoire VII.

Et de quel amour il a aimé la justice ! Ce noble mot revient sans cesse dans ses lettres où il court, comme une flamme, sur tous les abus. Il lui inspira un jour cette parole vengeresse : « Jésus-Christ n'a pas dit *Je suis la coutume*, mais *Je suis la Vérité.* » Justice ! C'était frapper la conscience en son centre, au nœud de tous les devoirs, et comme le coup a porté en plein, l'âme de l'époque en a été ébranlée et, peu à peu, changée. Elle avait tant besoin d'être changée ! Et ici, pour faire comprendre

toute l'étendue du mal et toute la grandeur de l'effort qui a été nécessaire pour le combattre, il faut se résigner à citer, même longuement. Les textes originaux ont une vertu que n'aura jamais aucun résumé. Le réalisme historique en déborde, pour peu qu'on ait l'esprit de soumission aux textes, qui est le commencement de l'intelligence historique. Voici comment, au mois de septembre 1074, Grégoire VII décrivait à un groupe d'évêques français le règne de l'injustice dans le pays dont une des gloires devait être, plus tard, la vaillance au service de la justice :

Il y a longtemps que le royaume de France, autrefois si glorieux et si puissant, a commencé à déchoir de sa splendeur; mais aujourd'hui, il paraît avoir perdu toute sa gloire et toute sa beauté, puisque les lois y étant violées et la justice foulée aux pieds, tout ce qu'on saurait faire de honteux, de cruel, de misérable, d'intolérable s'y fait impunément et y a même passé en coutume par une longue licence. Depuis un certain nombre d'années, la puissance royale ayant perdu toute vigueur parmi vous, et aucune loi, aucune autorité ne pouvant prohiber les violations du droit, ceux qui sont en différend ont commencé à combattre entre eux de toutes leurs forces, comme s'ils ne faisaient que se conformer au droit des gens et ils rassemblent ouvertement des armes et des troupes pour se venger.

Si de tels usages ont multiplié dans votre patrie les meurtres, les incendies et tous les fléaux de la guerre, on peut s'en affliger, mais on ne saurait s'en étonner. Bien plus, aujourd'hui, une méchanceté nouvelle les ayant atteints comme une peste, ils commencent à commettre des forfaits exécrables et horribles à redire, sans que personne les y pousse. Ils ne s'arrêtent devant aucun respect ni divin ni humain; ils regardent comme rien les parjures, les sacrilèges, les incestes, les trahisons, et, ce qu'on ne voit nulle part ailleurs sur la terre, les concitoyens, les proches, les frères s'arrêtent mutuellement par cupidité; le plus fort arrache à son captif tous ses biens par des tortures, et lui laisse terminer sa vie dans une extrême misère. Les pèlerins qui se rendent au tombeau des saints apôtres ou qui en reviennent sont saisis par ceux qui en prennent fantaisie, jetés dans des prisons, soumis à des tourments plus cruels que les païens eux-mêmes n'en sauraient inventer, jusqu'à ce que, pour se racheter, ils aient donné souvent plus même qu'ils ne possèdent.

C'est votre roi (Philippe I[er]), ou bien plutôt votre tyran, qui, à la persuasion du diable, est l'origine et la cause de toutes ces calamités... Il ne lui suffit pas d'avoir mérité la colère de Dieu, par le pillage des églises, par les adultères, par des rapines détestables, par des parjures et par des fraudes de tout genre, que nous lui avons reprochées à plusieurs reprises; il vient, à la manière d'un brigand, d'enlever des sommes énormes à des marchands qui, de partout se rendaient à je ne sais quelle foire en France. Dans les fables mêmes, on n'avait raconté rien de semblable, d'un roi; lui

qui devait être le défenseur des lois et de la justice, en a été le plus grand contempteur. Et ses forfaits ne se sont pas renfermés dans les bornes du royaume qui lui est confié, mais, pour sa honte, la connaissance s'en répand en tous lieux (1).

Telle était l'étendue de l'injustice. Tableau, si c'est possible, encore plus sombre que celui tracé par Urbain II, en 1095, dans le discours pour la croisade. C'est donc que la France s'était peut-être un peu améliorée dans l'intervalle qui sépare les deux textes et, en effet, comme on le verra plus loin, des causes bienfaisantes ont commencé à agir pendant ces vingt ans; c'est donc surtout une preuve de plus qu'en France, pas plus qu'ailleurs, la vaillance au service de la justice n'est pas une vertu de toujours.

Comme le mot *Justice* du rituel de la chevalerie grandit à cette lecture de Grégoire VII ! Ce n'est plus un terme extrait de la froideur d'un manuel de morale. Il vibre et s'éclaire d'une lueur de lutte et de victoire. Il est chargé d'âme. Il résume de nobles aspirations qui voulaient se maintenir et se réaliser en un temps d'effroyables dangers pour elles. Les grands biens de l'âme sont d'autant plus aimés qu'ils sont plus en danger. C'est alors que, glorieusement défendus, ils deviennent un patrimoine incontesté des âmes. Ainsi en a-t-il été de la justice au XIe siècle. Comme toujours, une longue sécurité fait oublier ces longs dangers anciens. L'imagination et l'esprit ne se représentent plus de quel prix il a fallu payer des biens dont nous jouissons en usufruitiers un peu ingrats et un peu précaires aussi. Mais le jeu des forces historiques nous ramène parfois au sentiment de la réalité. Ainsi en est-il aujourd'hui. La guerre nous rend plus ouverts, plus attentifs, d'une sensibilité plus délicate et plus avertie à l'égard des grands ouvriers de la justice, dont les malheurs actuels nous font douloureusement comprendre le mérite et les bienfaits un peu oubliés peut-être. Un souci d'actualité nous fait rechercher dans le passé, comme des anticipations glorieuses de notre idéal, les manifestations d'une influence chrétienne qui remplit l'histoire. C'est ainsi que la vie du droit et la part de l'Eglise dans la vie du droit occupent la pensée d'hommes qui n'avaient pas ce souci en temps ordinaire. Effet salutaire d'un immense mal. Il est payé d'un tel prix et peut être si bienfaisant pour l'avenir qu'il importe de n'en rien laisser perdre.

Pour l'Eglise, la main mise sur la chevalerie a été un moyen de faire entrer dans les mœurs son enseignement au sujet du droit de la guerre et de la justice des armes. L'Eglise a répété le mot de saint Augustin : « Si on supprime la justice, que sont les

(1) Ep. II, 5, dans : Patrol. lat., t. CXLVIII, col. 363.

royaumes de ce monde, si ce n'est de vastes brigandages ? » Elle a enseigné que la guerre est injuste et constitue un péché, si elle n'est pas motivée par une attaque ou un danger prochain. Elle a interdit l'emploi des engins trop meurtriers. Elle n'a pas accepté que les prisonniers de guerre fussent réduits en esclavage. Les papes ont été arbitres entre les princes divisés ou en guerre. Surtout ils ont rappelé que le principe de la guerre mis à part, le droit des nations chrétiennes, dans leurs relations entre elles, est contenu dans le Décalogue. Il n'y a pas deux morales, une pour les individus, l'autre pour les nations; il n'y en a qu'une seule. C'est cette morale que les papes ont fait connaître et pratiquer au moyen âge. Guizot a écrit à ce sujet : « A tout prendre, c'est la papauté, et la papauté seule, qui, au nom de la religion et de la morale, est intervenue entre les Etats divers, entre les princes et les peuples, entre les forts et les faibles, pour rappeler et recommander la justice, la paix, le respect des engagements, les devoirs et les ménagements mutuels, posant ainsi, contre les prétentions et les dérèglements de la force, les principes du droit international. »

C'est qu'alors il y avait une chrétienté, c'est-à-dire la société des nations de l'Europe pratiquant le droit chrétien, sous la présidence du pape. Pour être connue et observée, la justice a besoin d'un interprète parmi les nations. Au moyen âge, c'était le pape qui remplissait cette mission. Et cet interprète était bien choisi, puisque dans les temps modernes, de grands esprits auraient voulu rétablir son rôle. C'est le protestant Leibniz qui a écrit : « Je suis d'avis qu'on devrait établir, à Rome même, un haut tribunal pour juger les querelles des princes et que ce tribunal devrait être présidé par le pape. » En 1794, le ministre anglais Pitt s'exprimait d'une manière analogue.

Dans leur réalisation pratique, les idées de morale internationale proclamées par l'Eglise ont subi le sort de l'influence chrétienne parmi les nations. A ce propos, pourquoi ne pas rappeler des faits auxquels la guerre donne une force d'enseignement toute spéciale ? Récemment, on apprenait, à quelques mois d'intervalle, d'abord que la République de Saint-Marin avait déclaré la guerre à l'Autriche, le 21 novembre 1914, ensuite que le rétablissement de la Pologne était inscrit au programme de la paix. Peu de personnes auront rapproché ces deux faits. C'est pourtant un rapprochement à faire, car il en résulte un contraste plus éloquent que bien des discours.

Les causes de ces faits d'aujourd'hui ont été posées, au dix-huitième siècle, à une quarantaines d'années d'intervalle. Pourquoi la République de Saint-Marin a-t-elle pu faire acte de souveraineté le 21 novembre 1914 ? Parce que cette souveraineté avait été respectée, en 1739, par un pape, au nom de la justice

internationale chrétienne. Pourquoi la Pologne attend-elle encore son rétablissement ? Parce que son existence a été peu à peu supprimée, depuis 1772, en violation de la justice internationale, par les tenants de l'émancipation philosophique. Les deux faits que nous avons rapprochés concrétisent donc encore aujourd'hui sous nos yeux les conséquences, assez différentes pour les intéressés, de deux manières opposées de comprendre les rapports des nations entre elles, suivant qu'on admet ou qu'on n'admet pas les principes du christianisme.

Il vaut donc la peine de le rappeler. Sous Clément XII (1730-1740), le cardinal Albéroni avait réuni aux Etats pontificaux la minuscule République et cela, avec le consentement des habitants, d'après ce qui lui semblait. Le pape n'a pas voulu se contenter d'un faux semblant. Il a fait voter les habitants de Saint-Marin. Ceux-ci ayant réclamé la liberté, le pape la leur a rendue. Clément XII pensait que le mensonge et l'injustice ne peuvent pas trouver place dans la politique d'un souverain et encore moins d'un pape. Il pensait que les droits d'un peuple sont encore plus respectables que ceux d'un simple particulier. Décidément il retardait. Le XVIII^e^ siècle n'en était plus là. On le fit bien voir à la Pologne qui n'avait alors que... dix-huit millions d'habitants.

Un immense brigandage ! Ce mot de saint Augustin peut seul exprimer ce qu'a été le partage de la Pologne. L'affaiblissement de la foi chrétienne a amené alors un affaiblissement de la morale internationale. Avec ses maximes de justice, la papauté n'avait aucune influence politique au XVIII^e^ siècle : elle n'était pas dans le mouvement. Voilà pourquoi les papes n'ont pas pu agir publiquement en faveur de l'indépendance polonaise. Ils ont fait de leur mieux. Clément XII a écrit au roi de France, au roi d'Espagne et au chef du Saint-Empire, pour les supplier de défendre la Pologne. Enfin, ne pouvant pas autre chose, il a fait prier l'Eglise. Contraste instructif : après le premier partage, Voltaire écrivait au roi de Prusse : « On prétend que c'est vous, Sire, qui avez imaginé le partage de la Pologne. Je le crois, parce qu'il y a là du génie et que le traité s'est fait à Postdam. » Quelques Français étant allés secourir les Polonais, cela lui paraît « le comble de l'absurdité, du ridicule et de l'injustice ». C'est clair; les philosophes du XVIII^e^ siècle n'étaient pas des chevaliers ! Heureusement, avant eux, en France, il y avait eu des chevaliers et en grand nombre. Ce sont eux qui ont formé la conscience française sur la justice des armes. C'est la France qui a donné au monde le modèle du roi juste et chevalier : saint Louis.

*
* *

Le nom de saint Louis s'est présenté à propos, lorsque, pour expliquer le programme de la chevalerie il faul parler des vertus chrétiennes, mentionnées dans le rituel : « Seigneur, donnez à ce nouveau chevalier l'augment de la foi, de l'espérance et de la charité; donnez-lui la crainte et l'amour, donnez-lui l'humilité et la persévérance. » Le nom de saint Louis nous rappelle que ces vertus chrétiennes ont été les meilleures ouvrières de la justice chevaleresque et ont donné à la chevalerie sa plus haute délicatesse. Or, elles ne sont devenues partie intégrante de l'idéal des chevaliers que depuis le renouvellement religieux appelé la Réforme de l'Eglise du XIe siècle ou plutôt grâce à ce renouvellement, car, sans lui, elles n'auraient pas eu la force de s'imposer aux seigneurs féodaux. On en serait resté à la chevalerie purement militaire ou laïque, c'est-à-dire très imparfaite et trop souvent au service de l'injustice. Il convient donc de dire un mot de cet événement d'Eglise, qui a tant contribué à mettre la vaillance au service de la justice.

La Réforme du XIe siècle a une double importance. Elle marque vraiment les secondes origines de l'Eglise, par les changements de toute espèce qu'elle a apportés dans les mœurs, le droit ecclésiastique et la hiérarchie. Mais comme ce renouvellement de l'Eglise a eu une répercussion proportionnée sur toute la vie sociale de ce temps, il marque aussi une crise décisive de la chrétienté. Le tempérament moral des nations issues des invasions germaniques a reçu, à ce moment, alors qu'il était encore incomplètement défini, et dans une mesure variable pour chacun de ces peuples, la trempe proprement chrétienne. La vraie chevalerie est devenue possible. Comment faire entendre ces choses ?

Un texte de M. Barrès se présente : « Mois d'août 1914 ! L'appel aux armes retentit. Les cloches, dans tous les villages, s'ébranlent sur la vieille église dont le fondement repose au milieu des morts. Elles sont redevenues soudain les voix de la terre de France. Elles convoquent les hommes, elles plaignent les femmes; leur clameur est si forte qu'il semble qu'elle pourrait briser la pierre des tombeaux et tout de suite elle fait sortir du cœur français tout ce qu'il renferme. » Les cloches nous disent beaucoup d'autres choses et plus religieuses, mais cela est déjà très beau et le resterait encore, bien qu'exprimé avec une émotion moins magnifique. Eh ! bien, cette puissance morale des moindres églises de village au cours de notre vie nationale, sans la Réforme du XIe siècle, elle n'existerait pas. C'est au XIe siècle qu'elle a été sauvée pour tout l'avenir.

Car il y avait alors aussi une *grande pitié des églises de France*. Mais ce n'était pas seulement l'édifice matériel qui était menacé; c'était la vie religieuse même des fidèles. A une époque où le commerce et l'industrie existaient à peine, les églises, celle du plus petit curé et celle de l'évêque, avaient de quoi tenter la cupidité. Autour de l'autel, il y avait un mouvement de personnes plus actif que partout ailleurs et des droits prêtant à la seule spéculation possible en ces temps. De là, dans les églises, une infiltration irrésistible et quelquefois une ruée d'égoïsme. La vie paroissiale, qui ne doit nourrir que les âmes, devenait un prétexte à une exploitation assez analogue à celle d'un domaine rural. Les laïcs avaient usurpé les églises et les géraient. Le prêtre était à leurs gages. Les évêchés résistaient un peu mieux, mais souffraient d'un mal tout pareil. Il ne fallait plus guère parler de vraies vocations au ministère ecclésiastique. Cette pauvre société du haut moyen âge se donnait un clergé à son image. On s'acheminait vers une Eglise de popes dominée et exploitée par les paysans et les seigneurs. Bien plus, l'Eglise était menacée de changer d'âme. Allait-elle remplacer en elle, comme moteurs, le dévouement et le sacrifice par l'égoïsme?

Question qui était aussi grave pour la société que pour l'Eglise, à une époque où l'Eglise était la seule puissance d'éducation. Deux intérêts principaux reposaient sur elle et dépendaient d'elle : d'abord le maintien de la simple morale, ensuite l'essor des âmes. Pour ne parler que du second point, notre moyen âge, qui a vu une énorme déperdition de forces restées inutilisées, mais qui a été si grand encore par les forces mises en action, qu'aurait-il été, une fois privé de la loi du sacrifice, de cette loi chrétienne du plus grand effort que l'Eglise lui a inculquée et qui est le principe de tous les progrès? Il eût été une société stationnaire, comme certaines communautés d'Orient. Et qu'aurions-nous été, en continuant non le moyen âge chrétien, si tourmenté et si fécond, mais cette société immobile? Telle est la portée de la Réforme du XI<sup>e</sup> siècle pour l'histoire de nos églises, pour celle de l'âme française et de la chevalerie qu'elles ont formée. Dès lors, il n'est pas inutile de montrer, en terminant, comment ce mouvement religieux réussit et a contribué à hausser la vaillance au service de la justice.

Au milieu du XI<sup>e</sup> siècle, si l'on met à part les saintes âmes, qui n'ont jamais manqué dans l'Eglise, les consciences n'étaient pas tout à fait tranquilles, mais elles s'endormaient peu à peu. Or, un jour, on entendit dire que le pape — un pape alsacien et combien séduisant : saint Léon IX (1048-1054) — se mettait à parcourir la chrétienté et à prêcher très haut en France; qu'il était défendu aux laïcs, fussent-ils rois ou princes, de conférer

les évêchés, de posséder des églises et de les faire gérer par un prêtre. Le pape disait : Il y a grand pitié aux églises. Les consciences se réveillèrent. Peu à peu, beaucoup d'églises furent rendues à des monastères ou à l'évêque diocésain. Il n'y eut plus autant de fermiers des paroisses. Les nominations épiscopales devinrent un peu meilleures. On recommença à voir un clergé de vocation. Le peuple fut mieux instruit; il pratiqua plus souvent et mieux sa religion. La morale commençait à rentrer dans ses droits. Peu à peu, un ébranlement se communiquait aux âmes. Pas d'église rurale si reculée, pas de monastère, pas d'évêché, pas de château fort si bien fermé où il ne parvînt assez perceptible, comme l'annonce et la promesse d'une vie nouvelle. Les biens de l'âme étaient plus appréciés. Beaucoup de seigneurs allaient à la croisade d'Espagne et même jusqu'en Sicile pour y gagner, en même temps que les pierreries et les fines ciselures sarrasines d'argent et d'or, la première indulgence plénière qui ait été accordée. On aimait de plus en plus la voix des cloches et cependant la religion devenait de plus en plus exigeante. Les devoirs chrétiens se précisaient l'un après l'autre. C'était la Réforme de l'Eglise et un quart de siècle se passa ainsi (1048-1073).

Puis un moine de Rome, Hildebrand, devint pape. Depuis ving-cinq ans, il travaillait à la Réforme ecclésiastique. Devenu pape sous le nom de Grégoire VII, il en prit la direction en connaissance de cause. Il avait parcouru l'Italie, la France, la Germanie et avait vu les maux des pauvres églises, dont un si grand nombre encore restaient captives. En un temps où il y avait un clerc ou un moine dans chaque famille, le progrès du bien était journalier, mais encore trop lent. A une consécration d'église, à une prise d'habit, au lit de mort, des paysans ou des seigneurs renonçaient à leurs mauvaises coutumes par un bel acte sur parchemin, en l'honneur de Dieu et pour le salut de leur âme. Mais ce n'était pas assez. Il fallait réformer plus en grand et plus vite. Le temps pressait. Les pauvres églises ne pouvaient plus attendre et le pape voulait les sauver à tout prix.

Pour accomplir ce grand devoir, Grégoire VII publia des lois qui interdisaient aux laïcs de posséder des évêchés et des paroisses. Alors des hommes puissants, et même les plus puissants résistèrent à la voix de Rome. Mais la révolte ne fut pas plus tôt connue que le châtiment. On entendit aussitôt de grands coups, dont quelques-uns étaient sans précédents. On apprit que des évêques étaient déposés en grand nombre, des seigneurs, des princes et des villes entières excommuniés. Enfin, ce fut le tour du plus grand des rois, de celui qui aurait dû devenir l'empereur Henri IV et qui devint le plus puni des chrétiens. Le chef du royaume teutonique fut excommunié (1076), puis déposé et remplacé (1080). Autant de

coups de tonnerre. Enfin, on se disait : personne n'est au-dessus de la loi chrétienne. Le roi de Germanie et la majorité des Teutons ne voulurent pas se soumettre. Ils firent schisme et élurent un antipape (1080). Ils firent une guerre terrible au vicaire de saint Pierre, assiégèrent et prirent Rome (1083). Grégoire VII resta indomptable et mourut en exil, au fond de l'Italie, en 1085, avec ces mots sur les lèvres : « J'ai aimé la justice et haï l'iniquité. »

Quelle défaite apparente pour de grandes espérances ! Oui, mais partout on répétait : le pape nous montre, par son exemple, qu'il faut tout sacrifier au devoir chrétien. On disait qu'il faut se soumettre à l'Eglise; qu'il n'y a point de mauvaise coutume qui puisse tenir contre la loi chrétienne et que les paroisses et les diocèses n'ont pas été établis pour rapporter de l'argent. Aussi, en dehors de la Germanie, le pape était plus obéi que jamais. Les méchants rougissaient et n'avaient plus leur belle assurance. L'église paroissiale redevenait la maison de tous. Elle n'en était que plus respectée et plus aimée. Elle recommençait à remplir son rôle d'éducatrice des âmes. La notion du devoir rentrait dans les consciences avec les angles droits et coupants qu'elle doit avoir. On savait enfin que la vérité et la justice valent leur prix, quelque élevé qu'il puisse être. Les cloches sonnaient plus joyeusement.

Comme elles ont accueilli Urbain II, lors de son voyage en France et cependant il restait tant de progrès à faire ! Ecoutons là-dessus un contemporain, Guillaume de Tyr : « A son arrivée en France, le pape Urbain constata de ses yeux ce qu'il savait déjà : que la loi divine était foulée aux pieds, la doctrine évangélique obnubilée........, la vraie foi morte, la charité et toute vertu en danger, et qu'au contraire le pouvoir du prince des ténèbres et de l'ennemi de tout bien n'était que trop établi en tous sens dans le pays. A ce spectacle et devant le devoir de sa charge, plein d'angoisse quant aux moyens de faire face à tant de vices et de péchés qui pullulaient si tristement comme des monstres prodigieux, il décida de convoquer un concile général (1)... » Tout cela est très vrai. Mais l'ébranlement était déjà communiqué à une élite. Urbain II et la croisade allaient le précipiter et le rendre irrésistible.

*
* *

L'épiscopat a été renouvelé. Les églises et les monastères surgissent du sol. Des ordres religieux à l'idéal d'une hauteur et d'une sévérité jusque-là sans exemple, attestent l'essor et

(1) *Historia rerum transmarinarum*, dans Migne, *Patr. lat.*, t. CCI, col. 231.

la trempe de la conscience catholique. La Grande-Chartreuse (1084), Cîteaux (1098), Clairvaux (1115) sont le couronnement de la Réforme de l'Eglise. Or, que serait le XII$^{e}$ siècle, que serait le moyen âge sans saint Bernard et tout ce que supposent de forces morales la préparation et la longue influence d'un saint Bernard ? Il aurait manqué alors à la conscience catholique, à celle du clergé, des chevaliers et des fidèles le stimulant et la confiance que donnaient à tous, pour l'action et pour la pratique de la justice, de pareils exemples : le désintéressement, l'amour et la poursuite de la perfection, la loi du plus grand effort pratiquée jusqu'à la limite des forces humaines. Telle est l'atmosphère morale et religieuse, l'atmosphère catholique purifiée où s'est développée la chevalerie française et sans laquelle est incompréhensible la formation du caractère français.

Car on voit maintenant la dépendance des grands ouvriers entre eux et l'enchaînement des grandes œuvres. Et d'abord, sans Grégoire VII, il n'y aurait pas eu d'Urbain II, celui-ci n'ayant fait que transmettre l'impulsion de son devancier : derrière chaque idée du discours de Clermont pour la croisade on sent la pression d'une initiative de Grégoire VII. En second lieu, ce n'est pas un hasard si un même pape, GrégoireVII, eut ce double mot d'ordre : *Justice et Réforme de l'Eglise.* Ces deux grandes œuvres étaient en relation étroite. A cette époque, la réalisation de l'une ne pouvait pas aller sans celle de l'autre. C'est la Réforme du XI$^{e}$ siècle qui a restauré, en même temps que la morale, la notion de justice dans les consciences et qui a conservé aux hommes l'ambition des difficiles vertus tant naturelles que surnaturelles. Sans la Réforme de l'Eglise, qu'aurait été, au moyen âge, ce trait historique de la France, la vaillance au service de la justice ? Il fût resté esquissé.

Et ici, au cœur de notre sujet et en plein réalisme historique, nous touchons du doigt la seule base d'élan qui ait permis aux hommes d'alors de sortir des misères décrites par tous les contemporains. Cette base d'élan, c'est un christianisme redevenu véritable et pratique. Cela est vrai, à des degrés divers, de toutes les nations chrétiennes, mais surtout de la France, la fille aînée de l'Eglise. La plus ancienne des nations chrétiennes de l'Europe, c'est la France. Aussi c'est elle qui a été le plus pénétrée d'influence chrétienne. C'est elle qui a eu le plus de saints. C'est elle dont le caractère et le tempérament doivent le plus à l'éducation séculaire reçue de l'Eglise.

Telles sont les conclusions où conduisent deux des don-

nées (1) du discours d'Urbain II pour la croisade. Si, comme on l'écrit de tous côtés, la guerre nous impose une nouvelle manière d'étudier et d'enseigner l'Histoire de France, nul doute que la parole de ce pape français soit une des premières à consulter sur la voie à suivre. Les discours pour la Croisade sont de « grands textes » ou il n'y en a pas. Celui qui les a prononcés occupe, dans l'Histoire de France, une place éminente, dominatrice, vue de partout. Quel guide pour l'historien ! En le suivant, on ne sera pas dupe d'une interprétation de l'histoire faite après coup, pour satisfaire des préoccupations d'aujourd'hui. Le même geste qui avait ouvert, il y a plus de huit siècles, devant nos aïeux, comme un programme, les perspectives de glorieux devoirs, nous signale, maintenant qu'il a été obéi, les grandes avenues de l'Histoire de France.

Louis Saltet.

*(à suivre)*

(1) Trois autres données du discours d'Urbain II ont été indiquées plus haut. Ce sont : 1° le programme des croisades; 2° la mission de la France; 3° un écho des premières vibrations des chansons de geste ou épopées françaises. Une explication de ces données permettrait de préciser sur certains points et de compléter l'exposé qui précède.

# NOTES ET CRITIQUES

Abbé G. Arnaud d'Agnel, *Benoît XV et le conflit européen*, première série. Paris, Lethielleux, 1916, 2 vol. in-16 de 338 et 396 pages. Prix : 7 francs.

On sait que l'attitude volontairement si réservée de Benoît XV dans la guerre actuelle a suscité de vives critiques chez les adversaires de l'Eglise et causé quelque surprise à plus d'un même de ses enfants. M. Arnaud d'Agnel s'est proposé d'en faire l'apologie.

« Toute étude sur la politique du Pape, écrit-il, sous peine d'être arbitraire, doit se faire à la lumière de l'Evangile et des annales de la Papauté » (t. II, p. 285). D'où les deux volumes qu'il intitule : *A la lumière de l'Evangile*, *A la lumière de l'Histoire*, bien que cette belle symétrie soit loin d'en recouvrir exactement le contenu, passablement complexe.

De l'Evangile, l'auteur retient et commente longuement le trait relatif au denier de César, qui démontre, dit-il, la « neutralité » de Jésus au milieu des partis de son temps. Son vicaire pouvait-il avoir une autre ligne de conduite ? L'histoire fournit à M. A. de multiples exemples de la politique pacificatrice des Papes et « les médiations arbitrales » qu'ils ont exercées à travers les âges lui semblent pleines de promesses pour l'avenir. Il faut bien convenir que les « interventions d'autorité » d'un Grégoire VII ou d'un Innocent III constituent plutôt une objection contre la politique de Benoît XV. Mais l'auteur analyse assez exactement les circonstances historiques qui ont conditionné la conduite des Papes du moyen âge pour conclure que cette sorte de théocratie n'est, malgré tout, qu'une forme momentanée du magistère ecclésiastique. Leur moderne successeur, vivant et agissant dans un tout autre milieu, est tenu à plus de ménagements. Néanmoins, M. A. ne laisse pas d'être optimiste sur la future expansion de l'activité pontificale. « En n'usant qu'avec une extrême prudence de son autorité morale pendant les hostilités, Benoît XV la réserve pour intervenir d'une manière plus efficace lors de la discussion générale des conditions de paix » (t. I, p. 335). Il se plaît à montrer comment le Pontife actuel, par ses qualités personnelles et son expérience diplomatique, est plus que tout autre prédestiné à ce rôle de pacificateur.

Au cours de ces deux volumes on relèverait bien des longueurs et plus d'une digression. La meilleure argumentation perd à être trop délayée. Mais l'apologétique développée par

l'auteur n'en est pas moins, au fond, judicieuse et informée. Il a le mérite, moins négligeable que jamais à cette heure, de rappeler que les susceptibilités toujours un peu partiales du patriotisme doivent être subordonnées aux fins supérieures du catholicisme. « Benoît XV, écrit-il, dans son appréciation des événements et dans sa conduite envers les belligérants, se place surtout au point de vue chrétien » (t. II, p. 280). La formule est d'une étrange timidité. Ce que la politique d'un pape présente de personnel est un élément humain, sujet à bien des variations et mal garanti contre les misères terrestres. Il n'y a d'important et de définitif que ce que le vicaire du Christ dit ou fait au nom du divin Maître. C'est, à n'en pas douter, ce point de vue chrétien, exclusivement chrétien, imposé à Benoît XV par les exigences de son auguste ministère, qui inspire toute sa conduite. Elle n'a pas besoin, pour qui sait réfléchir, d'une autre justification.

J. Rivière.

*Ignaz Dœllingers Briefe an eine junge Freundin* : Lettres d'Ignace Dœllinger à une jeune amie, éditées par le Dr Henri Schrœrs, professeur de théologie catholique de l'Université de Bonn, J. Kœsel, libraire, Kempten et Munich, 1914; in-12, 260 pages.

La destinataire de ces lettres est Anna Gramich, devenue Mme von Barry par son mariage avec un docteur de ce nom. Même sous ce double nom, elle n'occupa jamais de sa modeste personne ni la presse ni l'histoire; elle ne fut connue que dans le cercle étroit de sa famille de petite bourgeoisie. Mise en relation avec le fameux professeur et prévôt de Munich par des parents communs, elle entra dans son intimité, devint sa confidente, sa fille intellectuelle, qu'il guide dans ses lectures, à qui il prodigue ses conseils littéraires ou moraux — jamais de piété, l'éditeur en fait lui-même la remarque — qu'il appelle couramment sa *chère enfant*, *sa chère petite fille*, *son unique fille adoptive*, dans ses cent lettres ou billets écrits généralement en allemand, quelquefois en anglais, avec force citations françaises, du 14 juin 1858 au 15 octobre 1869. A ces divers titres, M. le Dr Schrœrs a estimé que ces lettres méritaient d'être publiées. Il s'y est décidé surtout, dit-il, en considération de l'intérêt historique que ces lettres présentaient pour la personnalité de leur auteur et de la profonde vénération que lui-même professait pour leur destinataire. Mais à lire son Introduction on voit qu'il a été aussi heureux de défendre la mémoire de Dœllinger contre ceux qui, comme notre Charles de Sainte-Foi et tant d'autres, l'ont accusé de manquer de cœur. Après ce que chacun sait de l'attitude de l'auteur de « Janus » dans ses dernières années et qu'apprécie d'ailleurs aussi sévèrement que nous M. Sch., on pourrait peut-être se demander si c'est bien à un des nôtres à venir prêter main forte au vieux catholique Friedrich dans ses plaidoyers pour Dœllinger. Mais cela regarde M. Sch. Nous nous bornerons à constater ici que sa publication n'atteint pas le résultat qu'il s'en promettait. Dœllinger a beau multiplier les

protestations d'attachement et de dévouement paternels envers Anna Gramich, lui assurer même que, quoi qu'il arrive, elle trouvera toujours en lui un inébranlable appui (p. 153), cela ne l'empêcha point de fermer l'oreille à toutes les supplications de cette femme le jour où elle lui demanda seulement un mot de recommandation en faveur de son mari et de ses enfants dont le climat de Malte mettait réellement, on le vit bien plus tard, les jours en danger. Pour nous, un homme qui s'est montré aussi insensible aux angoisses d'une mère et d'nne épouse ne passera jamais pour un homme de cœur; son talent confinât-il au génie, comme l'affirme ici M. Sch., il restera toujours *nur ein halber Mensch*, comme l'écrit un Suisse dont M. Sch. s'essaie vainement à contester la clairvoyance.

Pour l'histoire même de l'Allemagne catholique ou de Dœllinger en particulier, il s'en faut que cette correspondance présente l'intérêt que lui attribue son éditeur. A l'époque où elle se produit, Dœllinger n'a pas encore joué le rôle qui lui valut sa grande célébrité. Si, du reste, on tire de ses lettres ses plaintes sur la pluie, ses notes de voyage et d'hôtel, ses petites nouvelles de santé, de ménage ou de famille, les menus incidents de sa vie universitaire ou académique, ses acquisitions de livres, il reste quelques maigres renseignements sur ses visites à Lord Acton, quelques appréciations plutôt défavorables sur Lacordaire et Mgr Dupanloup, quelques mentions en passant sur Montalembert, Rio, Newman, Macaulay ou autres auteurs allemands fort peu connus en dehors des cercles littéraires de Munich et enfin quelques jugements sur Rome, sur les Jésuites; le tout intentionnellement très superficiel et très réservé, car les jugements s'arrêtent court généralement sur ces mots : « Mais de ceci je te parlerai plus tard de vive voix ». Il nous manque, du reste, les lettres correspondantes de M^me^ von Barry qui n'a pas jugé à propos de les communiquer à l'éditeur. De celle-ci pouvons-nous dire tout au plus que l'éducation qu'elle avait reçue et « sa sérieuse piété » dont M. Sch. la loue, s'accommodèrent cependant, sur ses 35 ans, d'un mariage avec un luthérien au temple protestant de Munich.

Ajouterai-je, pour finir, que M. Sch. a grandement simplifié sa tâche d'éditeur ? En dehors de l'introduction dont la biographie d'Anna Gramich constitue la partie la plus neuve, son annotation est d'une brièveté par trop sommaire; et il eût été parfois possible de restituer plus exactement leur date aux lettres qui ne la portent pas. Pour montrer que je ne fais pas un procès de tendance, je me contenterai de citer la lettre 49; elle est simplement datée dans l'original du *mardi matin*. L'éditeur se borne à ajouter *décembre 1862*. Il était possible, me semble-t-il, de dater avec plus de précision une lettre où on lit presque au début : « Voici de bien tristes jours de Noël; je t'ai envoyé aujourd'hui mon cadeau de Noël ».

Antoine DEGERT.

*Gallia christiana novissima*, Histoire des archevêchés, évêchés abbayes de France, par le chanoine J.-H. ALBANÈS, complétée, annotée et publiée avec une introduction par le chanoine Ulysse CHEVALIER, correspondant de l'Institut; t. V, *Toulon* (évêques et prévôts), avec 26 sceaux et 24 fac-simile, Imprimerie Valentinoise, 1911, in-4°, XXVIII-940 p.

Le présent volume n'a été servi à notre *Bulletin* que plusieurs mois après son apparition. Ce serait déjà une excuse suffisante pour notre retard à le présenter à nos lecteurs, si les événements actuels ne nous en fournissaient que trop d'autres. Aussi bien n'est-il pas de ceux qui attendent leur succès des circonstances du moment. Après plus de deux cents ans, la *Gallia christiana nova* des Bénédictins reste encore l'une des bases les plus solides et les plus larges de nos connaissances sur nos églises de France. Pour les églises de Provence dont M. Albanès a pu mener l'histoire à bonne fin, la *Gallia christiana novissima* ne s'imposera pas moins aux générations de travailleurs : elle est appelée à leur rendre autant de services; il n'est donc pas trop tard pour leur signaler le supplément qu'elle reçoit avec ce nouveau volume consacré à Toulon.

Il est vrai que nous n'avons plus ici l'histoire complète et vivante de ce siège épiscopal. M. le chanoine U. Chevalier a dû se borner, après la mort d'Albanès, à sauver du naufrage les matériaux recueillis par lui et qui constituent les éléments à peu près complets de cette histoire. Il ne s'est point contenté, du reste, de publier ces matériaux dans le désordre où il les a trouvés. Il les a complétés, éclairés par des notes, groupés autour des noms d'évêques dont son prédécesseur avait reconstitué la liste; il y a joint une introduction qui les encadre et nous donne comme un aperçu sommaire ou une esquisse de ce qu'aurait été l'œuvre d'Albanès.

Les documents ainsi édités ont été fournis, pour la plupart, par les archives du Vatican et par les archives départementales du Var et des Bouches-du-Rhône, ou empruntés à des ouvrages déjà publiés. Ils comprennent principalement des fragments de cartulaire, des hommages féodaux, des bulles pontificales, des lettres ou des testaments, des baux à besogne, des collations de bénéfices, des règlements diocésains ou capitulaires, etc. Le tout forme un précieux répertoire de textes intéressant d'abord le passé des évêques et du clergé du petit diocèse de Toulon. Pour donner une idée du progrès que réalise l'œuvre d'Albanès-Chevalier sur celle de leurs devanciers, il suffira de rappeler que contre les quelque trente colonnes que la *Gallia christiana nova* consacrait au diocèse de Toulon, la *Gallia christiana novissima* n'en contient pas moins de 942 y compris les tables. Enfin, sur les 75 évêques ou environ connus, la *Gallia* d'Albanès-Chevalier restitue leur vrai nom à dix-huit et rectifie les dates d'une trentaine. Il n'y a aucune exagération à dire que la liste épiscopale de Toulon subit ici « une refonte complète ». Par surcroît, ce nouveau volume fournit d'utiles renseignements dont s'éclaire l'histoire de la Provence en général et de ses divers sièges en particulier; l'histoire générale de nos insti-

tutions et surtout l'histoire de l'art trouveront aussi parfois à y puiser des indications précieuses. Ainsi s'accroît à chaque nouveau volume notre dette de reconnaissance envers ces deux infatigables travailleurs, envers M. U. Chevalier particulièrement, dont cette œuvre de sauvetage atteste, une fois de plus, l'activité et le dévouement.

Me sera-t-il permis, pour toute critique, d'exprimer ici quelques desiderata ou de signaler quelques omissions? Pourquoi tous les textes d'une certaine étendue ne recevraient-ils pas un titre ou un sommaire indicatif du contenu ? Je ne trouve pas mentionnés ici quelques textes qui avaient bien droit d'y trouver place. Il eût été facile de signaler, par exemple, la part contributive du clergé du diocèse de Toulon à l'impôt ecclésiastique, ou si l'on veut, aux décimes et dons gratuits. Les « départements » de 1516, de 1642, de 1760 qui servirent de base à ces décimes et en marquent la quotité ne sont pas introuvables aux Archives Nationales; l'Agence générale du clergé eût peut-être fourni aussi quelque lettre des évêques de Toulon aux Agents. Mais les Archives Nationales semblent avoir été ici un peu négligées. Négligées aussi les *Mémoires du Clergé de France* dont quatre volumes au moins contiennent des arrêts du parlement d'Aix ou du grand conseil concernant la prévôté ou l'évêché de Toulon (M. de Chalucet). Cette question des décimes et des assemblées provinciales est loin de tenir ici autant de place que dans la vie et les préoccupations du clergé de l'ancien régime. On ne voit pas non plus que les auteurs aient connu l'*Abrégé de la vie du célèbre Pierre Danès... avec deux mémoires sur les principales actions de Jacques Danès, évêque de Toulon, maître de l'Oratoire du roi, décédé à Paris en odeur de sainteté*, Paris, chez Quillau, 1731, in-f° de 184 p. chiffrées, plein de renseignements sur la vie, la famille et l'œuvre de cet évêque toulonais. Il n'est pas question ici du Séminaire de Toulon; je sais bien que Toulon n'eut pas de Séminaire diocésain. Il y eut cependant un Séminaire à Toulon réservé, sans doute, aux aumôniers des flottes royales ; mais peut-être admettait-il aussi quelques clercs toulonais. S'il n'en admettait pas, où allaient-ils se former ? La question méritait, me semble-t-il, d'être élucidée, et il était possible de le faire. Mais la période moderne a été visiblement un peu sacrifiée.

Antoine DEGERT.

# CHRONIQUE DE L'INSTITUT

Les lecteurs du Bulletin savent assez que les Profeseurs de l'Institut, ceux du moins que la guerre a laissés maîtres en partie de leurs temps et de leurs efforts, continuent leurs travaux. Ils apprendront de plus avec plaisir que leur enseignement qui n'a jamais été interrompu a pris cette année une extension nouvelle. La Faculté des Lettres fonctionne régulièrement avec une quinzaine d'étudiants. Les cours de sciences qui avaient lieu l'année dernière continuent. Seules les Facultés canoniques dont les auditeurs étaient tous des ecclésiastiques demeurent muettes; on ne sait que trop où est le jeune clergé. Les conférences publiques hebdomadaires ont été reprises. Nous voulons espérer que l'année présente ne s'achèvera pas sans remettre l'Institut en plein exercice.

Deux nouveaux prélats viennent d'entrer dans le collège de NN. SS. les Evêques protecteurs de l'Institut, Mgr l'Evêque de Germa et Mgr l Evêque de Pamiers. Le Recteur et les Professeurs de l'Institut leur souhaitent respectueusement la bienvenue. Appartenant l'un et l'autre au diocèse de Toulouse par leur origine et par l'exercice de leur ministère sacerdotal, ils ont vu de près l'œuvre que la Providence les appelle à diriger. Leur zèle bien connu nous assure de leur bienveillance et de leur dévouement.

## Notre Livre d'Or

*Ont été nommés chevaliers de la Légion d'honneur,*
*avec croix de guerre*

| | | |
|---|---|---|
| Ambroise Léonard, aumônier | 1891-93 | Bordeaux |
| Léopold Mirabail, officier aviateur | 1908-10 | Agen |

*Ont été décorés de la croix de guerre*

| | | |
|---|---|---|
| Albert Antérieu | 1905-07 | Rodez |
| Léon Bertrand | 1905-07 | Carcassonne |
| Léo Blanc | 1906-08 | Cahors |
| Albert Bourdet | 1906-08 | Bayonne |
| Léopold Conquet | 1903-06 | Cahors |
| Edmond Cure | 1903-06 | Rodez |
| Auguste Daguzan (2ᵉ citation) | 1907-09 | Bayonne |
| Louis Durand | 1906 07 | Tulle |
| Paul Laugé | 1912-14 | Carcassonne |
| Emile Lauzero | 1900 02 | Auch |
| Pierre Mestre | 1904-06 | Paris |
| Adrien Moly (2 citations) | 1910-12 | Rodez |
| Léopold Montié | 1911-13 | Tulle |
| Léonce Prunet | 1905-07 | Montauban |
| Charles Rouzet | 1906-07 | Pamiers |
| François Sabathe | 1900-03 | Carcassonne |
| Jean Sigala (2 citations) | 1906-07 | Périgueux |

*A obtenu la médaille des épidémies*

| | | |
|---|---|---|
| Arnaud Moureau | 1906-08 | Bayonne |

*A été fait prisonnier*

| | | |
|---|---|---|
| Léopold Mirabail, officier aviateur | 1908-10 | Agen |

Imp. A. Montlauzeur, 41, rue Riquet. — Toulouse

# La bienfaisance de croire et l'apologétique du risque

A qui essaie d'établir le bilan philosophique du siècle dernier (1), un rapprochement s'impose avec un relief grandissant. Le dix-huitième siècle s'était achevé dans une débauche et une déification de rationalisme ; et les âmes, au début du siècle nouveau, avaient essayé de s'affranchir de cette tyrannie en demandant au sentiment de leur ouvrir des voies libératrices vers la croyance religieuse. Notre siècle a connu, lui aussi, cette compression des poussées intérieures et des tendances spontanées de notre être vers un monde spirituel. Le déisme interdisait ces libres élans du cœur vers un Dieu connu et aimé comme un Père et le scientisme s'efforçait de les étouffer sous le poids de ses constatations expérimentales. Et dans ce monde rapetissé, ainsi clos de toutes parts, nos contemporains ont connu la souffrance qu'éprouvait Jouffroy. « Mon âme, disait-il, récemment exilée du christianisme, étouffait ». Dans cet univers fermé comme au verrou et devenu une prison, dans cette atmosphère ainsi vidée de ce qui la faisait vivre, l'âme contemporaine connaît cette indicible détresse de l'étouffement. Comment s'étonner qu'elle essaie d'ouvrir une brèche dans la prison, et par des voies nouvelles de revenir à la croyance religieuse ? De cet effort de libération l'œuvre de W. James, récemment re-

(1) Cf. Mgr Mercier, *Revue néo-scolastique*. « Le bilan philosophique du XIX$^{e}$ siècle », 1900.

cueillie et traduite sous ce titre : *La volonté de croire* (1), est éminemment représentative : tentative dont il convient de signaler la forme nouvelle et de discuter la valeur.

*
* *

Avant tout cette tentative est une affirmation de la liberté de croire. Au dogmatisme hautain et intransigeant du scientisme elle oppose la réalité plus modeste des résultats. A cette science orgueilleuse de tout connaître elle rappelle l'histoire de sa carrière encore si brève, et qui date à peine de quelques siècles ; elle souligne ses procédés sommaires ; elle compare aux résultats déjà obtenus l'immensité de notre ignorance. Et elle tient une telle conception pour singulièrement présomptueuse et tout autant pour « barbare ». Car elle méconnait la compléxité de la vie réelle, toutes les richesses et la valeur éminente des aspirations intérieures.

Contre cette mutilation du réel opérée par cette philosophie scientifique, nul n'a protesté plus inlassablement et avec plus d'énergie que James. Théorie barbare dira-t-il, qui dénote un manque complet d'imagination ; conception « la plus pauvre, la plus misérable et la plus vide », par sa prétention de supprimer tout ce qui rend la vie digne d'être vécue, suscite le courage et stimule l'action ; « hypocrisie la plus hypocrite de toutes les hypocrisies », qui veut exprimer les résultats de ses expériences, avec une rigueur tout objective, alors qu'elle les fausse, les interprète et les dépasse. Ainsi « misérable » par son étroitesse, « barbare » par ses mutilations, artificielle dans sa construction, « hypocrite » dans son affectation d'objectivité pure, apparaît la doctrine du scientisme. Le monde réel n'est donc pas la prison sans issue qui emmurerait l'âme ; de tous côtés il y a des fissures dans ce déterminisme, des voies d'accès dans un autre univers, celui de la liberté, du bien moral, du royaume spirituel. Par delà le scientisme il y a donc place pour la liberté de croire.

(1) WILLIAM JAMES. *La volonté de croire*, traduit par Loys Moulin, Paris, Flammarion, 1916.

S'en tiendra-t-on là ? A l'égard de la croyance religieuse se tiendra-t-on dans une réserve hautaine et prudente ? Et se refusera-t-on à s'engager dans ces voies nouvelles qui nous mènent vers l'inconnu ?

Neutralité impossible, dira James. Il s'agit d'une alternative vitale; sans doute l'abstention demeure possible dans les questions théoriques ; en fait la vie postule, exige à chaque instant une solution. « Nous sommes embarqués » disait Pascal. « Nous risquons notre vie d'heure en heure », ajoutera James. Il nous faut choisir à tout instant. Ne pas se décider pour la légitimité de certaines aspirations aboutit pratiquement à se prononcer contre elles; ne pas affirmer Dieu, c'est se conduire comme s'il n'existait pas; ne pas reconnaître un monde spirituel, c'est agir en ne tenant pas compte de son existence. En présence des exigences constantes et immédiates de la vie et de l'action, nous sommes forcés d'opter. Dès lors, pour le scepticisme ne pas se décider équivaut à se décider pour la négation pratique des croyances religieuses.

Impossible donc de ne pas courir un risque d'erreur, en se rangeant à l'une ou l'autre hypothèse, en dehors de toute évidence scientifique. Mais, hypothèse pour hypothèse, celle de la légitimité de la foi en un monde moral, spirituel, éternel, en un Penseur divin, en un Dieu secourable à la souffrance, apparaît à l'expérience comme éminemment bienfaisante. En son fond d'ailleurs tout acte de foi en une vérité non totalement démontrée implique un acte de courage ; il convient aux natures vigoureuses et combatives. Et il se trouve que l'hypothèse religieuse « fonctionne », c'est-à-dire qu'au lieu de se heurter à une impossibilité, elle s'accorde et se justifie par les résultats. La foi religieuse apporte le seul argument en faveur de la vie, le seul capable de transfigurer les douleurs de l'existence ; seule elle accorde à ses aspirations les plus profondes leur satisfaction normale ; seule elle résoud ce désaccord antérieur, cette détresse qui naissent comme le pessimisme de l'obstacle opposé au libre essor des forces religieuses ; seule encore elle apporte à notre nature rationnelle la solution pratique la plus bienfaisante. Cette croyance à un monde habité par un Penseur

divin répond pleinement à notre besoin d'ordre et de stabilité; en fait, tout ce qui n'admet pas Dieu est pour nous irrationnel, et tout ce qui le dépasse, panthéisme, monisme, tout aussi contrariant. L'hypothèse religieuse nous apparait donc à à l'épreuve comme féconde, satisfaisante, et même satisfaisante — On le voit assez, nous sommes dans le courant d'idées qui en se cristallisant deviendra le pragmatisme. Tous ces essais préparent et présagent le si remarquable analyste de l'expérience religieuse.

Il y a donc une bienfaisance de croire dont le cœur et la raison apprécient toute la réalité heureuse. Mais ce serait singulièrement dépasser les faits, et la constatation rigouresement empirique, selon James, que transformer l'hypothèse en dogmatisme : cette illusion d'absolu, de démontré, de définitif, du même coup se tournerait en croyance nocive.

Sans doute cette bienfaisance, cet accord intérieur, cette justification de la foi par ses effets, résultent des expériences du passé ou du présent. Mais qui donc nous autorise à devancer l'expérience future et les résultats acquis ? Pour *l'empiriste radical* que veut être James, la réponse décisive ne sera apportée qu'à la dernière minute, et avec la dernière expérience du dernier homme; alors seulement l'équation entre les aspirations et les satisfactions sera parfaite ; alors seulement de cette entière et totale coïncidence se dégagera et s'affirmera la vérité sans risque, dans la plénitude de son évidence. Jusque-là elle demeurera une hypothèse. Et cela est vrai de toute vérité, de l'affirmation scientifique, la théorie d'un Darwin, par exemple, de la doctrine morale sur la légitimité d'un idéal préféré à d'autres, aussi bien que de la croyance religieuse. Dans aucun de ces cas pas de vérité finale, avant cette ultime expérience ; et pour la foi religieuse en un Dieu vivant et personnel, pas d'affirmation absolue, tant que le dernier croyant n'aura pas vérifié, et jusqu'à la dernière minute de sa vie, tout ce qu'elle apporte de paix mentale et de bienfaisance pratique. La vérité en tout ordre est ainsi la limite vers laquelle l'expérience de l'humanité marche inlassablement, pour ne l'atteindre qu'à l'ultime minute ; approximations qui ne sont jamais

des certitudes pleines. La marche à la vérité ne doit s'accomplir, comme le salut, qu'avec crainte et tremblement.

« Jamais complétement », c'est donc, d'après James la la formule rigoureuse de tout essai de démonstration. Le risque demeure toujours, toujours diminué sans doute, mais toujours réel. La foi religieuse conserve son caractère d'hypothèse. Mais les chances en sa faveur sont telles qu'elles légitiment notre espérance et notre option.

D'ailleurs au scientiste qui s'indigne de cette intervention de la volonté de croire, en l'absence d'une évidence sensible, il importe de rappeler qu'en définitive la condition de la croyance religieuse n'est pas pire que celle de la certitude scientifique, de la vérité morale ou philosophique. Partout et toujours une foi intervient; une préférence subjective, une inclination de notre nature passionnelle et intuitive, entendue dans le sens large de tout ce qui est désir, crainte, espoir, attraits, entre en jeu dans l'élaboration de tout jugement sur les choses pratiques. De fait, la croyance ne s'oppose pas à la vérité scientifique ou rationnelle. Une croyance est inhérente à toute vérité pratique; la foi réclame sa place dans tout ce qui touche à l'action.

Cela est vrai d'abord de toute élaboration scientifique. Ici la théorie de James se rapproche de très près des affirmations de la philosophie bergsonienne : ici aussi l'intelligence apparait, comme tout entière tournée vers les intérêts pratiques, conditionnée par eux. Sans dire comme Faust « le sentiment est tout », il faut reconnaitre qu'il se montre en toute science et qu'il se montre prépondérant. Foi, notre croyance à l'ordre et à l'uniformité dans la nature; foi, notre supposition d'un déterminisme rigoureux, support commode pour la simplicité de la pensée et la confiance de l'action. Notre physique est « un jeu d'escamotage ». La croyance devance continuellement l'évidence sensible; à l'origine et dans son développement, notre science est toujours affectée par des intérêts humains et pour une large part, devient ainsi subjective. Elle aussi implique donc essentiellement un risque. — Il en faut dire autant de tout idéal moral. S'il est préféré, c'est en vertu d'une option;

s'il est obéi, c'est par un effort de réalisation progressive qui le fait devenir. La croyance au bien contribue à le produire. Le cœur qui a choisi cet idéal et pour des aspirations subjectives ici encore a couru sa chance. Enfin, en élargissant la question, toute vérité philosophique, toute affirmation de la valeur de nos facultés de connaissance implique la croyance à un accord avec le réel, hypothèse d'économie d'effort mental, bienfaisante et soumise au contrôle des faits et jamais complètement démontrée.

Puisque cette volonté de croire intervient efficacement dans toutes nos certitudes pratiques, et même en science, la croyance religieuse ne représente plus une exception ou une monstruosité; et c'est pour cette raison que la protestation du scientisme apparait bien comme la « plus hypocrite de toutes les hypocrisies ». Comment celui-ci interdirait-il l'utilisation de la foi, alors qu'il en use si largement ? Le cœur humain réclame donc impérieusement le droit, « le droit inaliénable » de courir sa chance. « Il renoncera volontiers à la certitude en matière universelle si seulement on lui permet de sentir qu'en ces matières il possède le droit inaliénable de courir un risque, droit que personne ne pensait à lui refuser dans les affaires pratiques, les plus insignifiantes ». Et l'humanisme se donne comme la revendication énergique de ces droits du cœur et de la validité de nos aspirations obscures et profondes. Au commandement agnostique : « Tu ne croiras pas en dehors de l'évidence sensible coercitive », de l'évidence entière et absolue, il substituera le commandement pragmatiste : « Tu dois croire, tu dois risquer ». Posé cette plénitude d'épanouissement de nos aspirations pratiques par la croyance à la liberté, au bien moral, au monde spirituel et éternel, à l'âme immortelle, à Dieu vivant et personnel, « les écluses de la vie religieuse sont ouvertes, le courant religieux peut passer ». Et l'âme satisfaite connait la paix mentale et le repos du cœur.

On voit assez sur quoi se fonde cette façon d'apologétique; avant tout sur l'universalité du risque. Que l'homme doute, croie ou nie, le risque intervient toujours. Dès lors entre la science et l'affirmation religieuse pas de différences essentielles, mais

seulement des nuances, des degrés de foi, des applications diverses de la croyance. Partout et toujours le risque et dès lors la légitimité du risque religieux. Puisque notre vie est un jeu où nous risquons d'heure en heure notre personne, puisque ce risque s'introduit dans la pensée aussi bien que dans l'action, le cœur humain demande qu'on ne lui refuse pas ce qu'on lui accorde dans les autres domaines, le droit de risquer son bonheur et sa destinée immortelle sur des pressentiments inanalysables et des probabilités. Et W. James pourra dire pour caractériser la pensée maîtresse de ces Essais : « J'ai prêché le droit pour l'individu de s'abandonner à sa foi personnelle à ses propres risques : j'ai discuté la nature de ces risques ; j'ai affirmé que personne d'entre nous ne pouvait les éviter tous : et j'ai simplement plaidé qu'il valait mieux les regarder franchement en face que d'agir comme si nous ignorions leur présence » (1). De là sa définition de la foi : « La foi signifie la croyance en une chose au sujet de laquelle le doute théorique demeure encore possible » ; et voici le résultat : « la foi consiste à agir pour une cause dont le succès n'est pas établi d'avance ». Et il se trouve que cette interprétation probabiliste est bien l'expression du tempérament américain. N'en vient-elle pas à identifier la foi au courage ? En définitive la foi se ramène, en matière spirituelle, au courage d'un risque et de quel risque, — celui de mon bonheur et de ma destinée éternelle.

* * *

Essayons d'abord de recueillir dans l'ensemble de cette démonstration les armes utiles à la défense de la foi religieuse.

Il faut tout d'abord s'arrêter devant l'ampleur de cette conception large et féconde d'où procède l'humanisme. «L'humanisme, nous a-t-on dit, demande à la philosophie de prendre pour prémisses la nature intégrale de l'homme et pour conclu-

(1) *Op. cit.* p. 17

sion sa satisfaction complète » (1). Déclaration combien consolante à côté de tant d'autres mutilations, si toutefois on lui est fidèle jusqu'au bout. C'est la caractéristique de toute philosophie négative (2) de se refuser, par un choix arbitraire, à reconnaître la légitimité de l'une des tendances de notre nature. Tel l'insupportable et brutal exclusivisme du scientisme, ramenant toute la connaissance au monde des sens, ou les prohibitions du rationalisme voulant transformer la vie en un déroulement de théorèmes. La doctrine de l'humanisme se refuse à de tels sacrifices : tout l'homme et toutes ses aspirations normales. Et d'un tel programme comment ne pas reconnaître la magnifique ampleur ?

En particulier comment ne pas apprécier la vigueur de cette attaque victorieuse contre l'étroitesse réelle du scientisme et l'hypertrophie de ses ambitions ? Quelle rudesse énergique dans la main qui flagelle ces prétentions ; quelle loyauté dans cet aveu par un savant de la petitesse de nos connaissances scientifiques en face des énigmes persistantes de l'univers ; quelle finesse de psychologie dans la constatation des résultats désastreux de cette attitude. Cette exigence d'une vérification expérimentale n'amène-t-elle après elle, comme son redoutable châtiment, une « paralysie de la faculté de croire » ? Et tout autant, à cette doctrine qui est un appauvrissement du monde par la simplification artificielle de ces théories et la négation des richesses de la vie intérieure, ne convenait-il pas d'opposer avec une insistance fière et courageuse qu'elle est « la plus pauvre, la plus misérable et la plus vide ».

Combien plus compréhensif apparaît le point de vue humaniste, exposé ici par James : affirmer fortement la validité des tendances obscures et profondes, de ces aspirations incoercibles vers un bien moral, un monde spirituel et un Dieu bienfaisant ; déclarer que ces tendances ont droit à une satisfaction *normale* et que les contrarier, c'est mettre en doute que la

(1) SCHILLER, *Humanisme*, Cf. *Volonté de croire*, préface de LOYS MOULIN, p. 1.

(2) MAISONNEUVE, *Les philosophies négatives d'après Ernest Naville*, *Bullet. de littér. ecclésiastiq.* 1901, p. 142-144.

vie soit digne d'être vécue et engendrer ce désaccord intérieur dont le pessimisme traduit l'expression pleine d'amertume; reconnaître aussi, en face de l'objectif et de l'expérience extérieure, les droits, la prémineno̧e même du subjectif, du fait intérieur, de l'expérience morale et religieuse; voilà surtout les mérites de cette tentative. Cet empiriste proclame, au nom des faits, qu'il y a d'autres preuves et d'autres besoins que l'évidence sensible. Il apporte cette déclaration des droits de la conscience, de la vie de l'individu, à ne pas être sacrifiés à ce qui est du dehors, au déterminisme des choses. Au nom même de l'expérience, il ne redoute pas de se faire le défenseur de ces raisons du cœur, si profondément méconnues. Il plaide pour la nature intégrale de l'homme. Sur les chemins de la croyance et dans cette marche vers la foi chrétienne, quelle étape déjà parcourue par ce passage du scientisme à l'humanisme !

Et c'est encore un bienfait très appréciable d'avoir souligné la complexité de la vie psychologique et cette intervention de la nature volitive, entendue au sens large, dans nos jugements moraux dont la philosophie traditionnelle avait si judicieusement montré la nature, le rôle et les limites. Certes il y aura lieu de se demander si W. James n'exagère pas le résultat de cette influence. Du moins reconnait-il cette richesse de vie intérieure que d'autres systèmes suppriment. Scientisme et ratronalisme, chacun à sa manière, ramènent cette complexité du réel à une formule unique, rigide; pour l'un, une inflexible logique gouvernant souverainement et nécessairement l'action humaine, pour l'autre un déterminisme inexorable, enserrant dans le même réseau le monde physique, l'être vivant et l'homme; dans les deux cas, une simplification de doctrine et de compréhension poussée jusqu'au schématisme; à la place de la vie souple et libre, des conflits intérieurs et des entrecroisements de tendances, un théorème de mécanique ou un syllogisme.

Que l'on place en face de ces prétentions simplistes le large programme de l'humanisme et l'on sera frappé de ce qu'il y a de plus concret, de plus ouvert, de plus réel, de plus

sain, dans cette philosophie de la vie. Ici l'unité de l'être, le retentissement de la vie affective sur les solutions morales, sont soigneusement notées : on retrouve l'être de chair et de sang, celui qui souffre, qui tremble, qui lutte, qui espère. Scientisme et rationalisme ne voient l'homme qu'à travers une lucarne, et comme dans l'impassibilité de ces paysages baignés par la lumière froide des clartés lunaires ; l'humanisme entend ouvrir largement les fenêtres d'où l'on voit tout le réel, baigné dans les chauds rayons du soleil et dans le frémissement de la vie.

Et c'est encore justice de reconnaître dans l'œuvre de James cette clairvoyance courageuse qui lui fait dénoncer le mensonge ou l'illusion de cette neutralité à l'égard de la croyance religieuse. Que cette neutralité pratique soit impossible, qu'elle dissimule en fait la négation d'un monde spirituel dont on ne tient nul compte dans la conduite, que ne pas affirmer Dieu conduise à régler sa vie comme s'il n'existait pas, il est difficile de le montrer avec plus de force. A l'encontre des systèmes qui affectent vis-à-vis des problèmes religieux la sérénité de l'indifférence ou de l'abstention, il faut retenir avec lui que leur attitude recouvre en fait un mensonge ou une inconscience. « S'il ne faut pas philosopher, il faut encore philosopher, » disait le vieil Aristote. On peut dire de même : Ne pas croire, c'est encore croire, c'est-à-dire être persuadé de l'irréel ou de l'illégitimité des tendances religieuses. Et Gratry avait écrit magnifiquement « Il y a toujours au fond de l'Encyclopédie d'un siècle, la question centrale, Dieu ou non. Et la réponse est toujours un acte de foi, un choix libre pour ou contre Dieu, et il n'y a au fond que deux tendances, la foi universelle et son contraire, la négation universelle » (1). James pourra dire à son tour, pour réfuter l'impossible neutralité : « on ne peut vivre sans foi », foi à la croyance ou foi à l'incroyance. Aussi bien n'est-ce pas revenir à l'affirmation du Maître en son Evangile : Qui n'est pas avec moi est contre moi ?

(1) Gratry, *Lettre à M. Vacherot*, p. 171.

*
* *

Ces mérites nettement reconnus, il importe de se demander dans quelle mesure cette apologétique du risque constitue en fait un soutien efficace de la vie religieuse et permet le libre épanouissement dans les âmes de la bienfaisance de croire.

N'impliquerait-elle pas d'abord, à son point de départ, une confusion significative sur les conditions et les garanties de toute vérité, et particulièrement des vérités morales et religieuses ? A qui examine de près cet ideal de démonstration que postule l'empiriste radical, tel que James, il apparaît assez clairement qu'il unit dans une même réprobation deux formes très différentes, l'intellectualisme et le rationalisme.

Sans doute James élève une protestation rigoureuse contre l'affirmation d'une intelligence « inaccessible à toute autre chose que la vérité ». Déclarer la primauté de la pensée dans la vie humaine peut vouloir dire que la pensée seule dirigera l'action et ne sera dirigée par rien, que la logique commande inexorablement la vie, sans aucune répercussion des tendances subjectives et individuelles : et c'est la conception du rationalisme. Celle-ci méconnaît donc l'existence et la légitimité des raisons du cœur pour n'admettre que les raisons de la raison. Mais cela peut signifier aussi que la raison, étant une raison humaine, est susceptible de recevoir en elle le retentissement de tout ce qui est de l'être humain, mais a néanmoins à juger de tout, parce que son rôle est de rendre raison de tout, (1) et que s'il y a des raisons du cœur, c'est-à-dire, des tendances de notre nature affective et volitive, c'est encore à la raison à les juger et à en faire des « raisons »; et voilà la doctrine de l'intellectualisme, et plus précisément de l'intellectualisme thomiste : non pas l'isolement splendide ou l'impassibilité de l'être pensant, mais dans l'unité réelle de l'être pensant et voulant, le rôle ultime et décisif de la raison. Tout

(1) Cf. Ollé-Laprune. *La raison et le rationalisme,* Paris, 1906 22[e] leçon.

ne se ramène pas à la raison, mais tout est interprété par la raison.

Et de même ce système probabiliste confond vérité démontrée et vérité totale. *Jamais complètement*, c'est le cri de l'empiriste qui attend de la dernière minute et de la dernière expérience cette plénitude de preuve; mais en dehors de cette plénitude d'évidence, l'intelligence humaine a souvent suffisamment de lumière pour donner une adhésion légitime et sûre : non pas toute la lumière, mais assez de lumière, pour affirmer avec certitude. Toute la connaissance discursive ne se meut-elle pas dans cette zone de lumière et d'ombre ? Le resplendissement des vérités morales et religieuses, dégagées de toute obscurité, sera pour plus tard. En attendant, cette lumière qui luit, bien qu'entourée de ténèbres, est suffisante pour que l'humanité s'avance dans sa route, dans le vrai chemin vers la vérité, et avec la sécurité de la vérité. L'empiriste radical, au sens de James, attend lui que la dernière expérience apporte cette équation parfaite entre les aspirations et les faits, la plénitude de la démonstration, la lumière sans ombres. Et il est ainsi victime à son tour de l'obsession de la doctrine de l'évidence absolue; sans s'en douter, il poursuit le rêve cher au scientisme et au rationalisme d'une clarté parfaite, d'une évidence totale, d'une vérité absolue absolument et totalement démontrée. Et c'est oublier par la même les conditions de la connaissance humaine.

Et taut autant cette apologétique du risque supprime cette bienfaisance de croire, seule justification pour elle de la croyance religieuse.

Comment permettrait-elle l'épanouissement de cette dilatation de l'âme dans cette sécurité profonde, d'où résulte la paix ? « Vous me verrez comme un Dieu en face de la mort », disait l'orgueil du stoïcisme antique, se raidissant devant la souffrance pour la nier. Sous les étreintes de la douleur, durant la vie et devant la mort, le croyant, le chrétien, n'affecte pas cette impassibilité; mais au sein même de la souffrance physique ou de la détresse morale, dans cette âme humaine soulevée par l'agitation incessante de la vie, la foi chrétienne fait descendre

quelque chose de la sécurité et de l'immuable paix des cieux. En proclamant que Dieu est « son refuge et son salut » et que « l'Eternel est pour lui comme un rocher » point d'appui inébranlable de sa confiance, le croyant découvre dans cette certitude le secret de son courage. Il se tient pour « sauvé en espérance ». « Dans tous ces combats, nous restons plus que vainqueurs, grâce à celui qui nous a aimés » (1).

Enlevez maintenant à l'âme humaine la certitude de cet appui transcendant pour le remplacer par un « peut être ou par un probable », et vous introduisez à nouveau d'un seul coup toutes les douleurs et toutes les perplexités : le flux et reflux des espoirs infinis et des heures de désespérance. Au lieu de cette « paix qui surpasse toute compréhension » vous aurez l'inquiétude religieuse. Et celle-ci est-elle autre chose que l'incertitude de Dieu, du monde spirituel, de la destinée future ? Vous faites de la vie, du salut, du bonheur présent et futur l'objet d'un enjeu. Et le croyant connaîtra, comme le joueur, les moments d'exaltation et les inexprimables angoisses. A la place de la « foi assurée », vous avez jeté dans mon cœur le ferment de toutes les douleurs. Mon cœur appelle Dieu, le monde futur, la justice éternelle. Et si j'étais victime d'une illusion ! Ainsi le conflit tragique est ouvert, incessant, infiniment douloureux, toujours plus douloureux à mesure que la suprême expérience est plus proche, comme la main du joueur tremble plus fortement au dernier coup de dés qui va décider de son sort.

Là est l'illusion de cette tentative de conciliation entre ces deux faits : la bienfaisance psychologique de croire et l'incertitude théorique de la foi. On s'est persuadé bien à tort que le cœur humain renonce aux certitudes de la raison pourvu qu'on l'autorise à suivre sa chance. Et l'analyse plus attentive des aspirations de notre nature affective et volitive demontre aisément que le cœur, comme la pensée, est avide d'absolu, qu'il tend au définitif et à l'éternel, et qu'il s'efforce de mettre déjà de l'éternel dans ses affections ou dans ses deuils. Notre

(1) *ad Romanos*, ch. VIII.

volonté comme toute faculté aspire invinciblement à la plénitude de son repos dans la possession définitive de son bien.

Ainsi la croyance religieuse implique une certitude ; et elle est faite de stabilité et de lumière : sécurité pour le présent et l'avenir, parce que les raisons de croire sont définitives. « Une lumière de sécurité » (1) dira si heureusement saint Augustin, pour exprimer l'objet de ses recherches inquiètes : une lumière qui éclaire l'intelligence et lui montre la vérité, une lumière de sécurité qui par ses clartés apporte à la raison et au cœur son divin apaisement.

Que l'on interroge d'ailleurs ceux dont la croyance a connu les angoisses du doute ou dont les raisons du cœur étaient combattues par les négations de la raison. Chez eux tous, c'est le même aveu de l'expérience douloureuse, de la souffrance aigüe jusqu'à en mourir. Ozanam nous parle en termes qui trahissent l'intensité de ces souffrances « de l'horreur de ces doutes qui rongent le cœur durant le jour et qu'on retrouve la nuit sur un chevet mouillé de larmes » (2). N'est-ce pas cette détresse de l'âme de Musset interprète de cette inquiétude religieuse de tout notre siècle, qui de ses vers fera « de purs sanglots ? » Et pour avoir en porté toute sa vie l'accablant fardeau, Sully-Prud'homme a dit sous toutes les formes l'affaissement de l'âme sous le doute.

Le doute est douloureux à porter comme un deuil...

Et de croire que ce n'est pas seulement l'individu, mais l'humanité entière qui est vouée à une telle incertitude, et jusqu'à l'utime expérience, et de penser que cette souffrance n'est pas seulement le lot de la croyance religieuse, mais de tout ce qu'on appelle vérité humaine, nous apportera-t-il, au spectacle de cette universelle détresse, quelque consolation ? Et d'où pourra nous venir, en une telle situation, l'expérience heureuse de la bienfaisance de croire ?

Certes l'enjeu qui nous est proposé diffère essentiellement du célèbre pari de Pascal. Et si parfois la théorie de James

(1) *Confess.*, l. VIII, ch. II.
(2) Ozanam, *La civilisation au Ve siècle*, préface.

semble se rapprocher de cet argument, celui-ci souligne fortement la différence essentielle des deux procédés ; il sait que cet appel est non le seul, mais l'utime effort du croyant devant le libertin obstiné ; et il sait aussi qu'à le bien prendre il fait évanouir, dans ce calcul tout mental des risques, l'essence de la vie religieuse. Mais si chez Pascal, à n'examiner que cette preuve, la vérification du choix et le succès du pari sont différées totalement jusque dans l'autre vie, suivant l'empirisme radical, cette justification de la foi se poursuit progressivement, somme croissante de probabilités en marche vers la certitude. Mais dans la pratique ni l'une ni l'autre solution ne peuvent assurer cette tranquillité de la foi. Celle-ci ne peut s'obtenir que par une participation de l'absolu et de l'éternel. Seule la vérité est capable d'engendrer en nous cette paix.

Et c'est aussi un grief de haute gravité contre cette doctrine que le désaccord fondamental entre les promesses de cette philosophie et leur réalisation. En opposition avec les étroitesses et les lacunes des philosophies négatives, elle s'est donnée pour mission de prendre intérêt à la nature intégrale et à la satisfaction complète de l'homme, et par là elle a la prétention d'être véritablement un humanisme. Descendue des hauteurs des spéculations abstraites, cette philosophie de l'expérience met la main sur le cœur de l'homme pour en saisir les tressaillements. De là ses revendications énergiques en faveur des aspirations du cœur. Mais les tendances de la raison, cette aspiration fondamentale vers la vérité, ne réclament-elles pas elles aussi et impérieusement leur satisfaction normale ? Et si l'on s'attache à légitimer les raisons du cœur pourquoi ne pas reconnaitre la même valeur aux raisons de la raison ? Pourquoi dès lors cette exclusion de démonstration rationnelle en morale et en croyance religieuse, et dans cet empirisme, cette défiance obstinée des affirmations rationnelles ?

Sans doute il y a au fond de cette théorie une résolution nette de se séparer du scepticisme. Elle déclare que la vérité, loin d'échapper définitivement aux recherches de notre nature, est susceptible d'être finalement atteinte et que nos expériences, par un progrès continu, améliorent toujours notre

positien à son égard. Mais en même temps elle accepte de douter définitivement pour le présent de la valeur des certitudes théoriques et elle tient pour acquise notre impossibilité de savoir si nos facultés intellectuelles sont ou non en harmonie avec le réel. Elle n'hésite pas à admettre que Dieu, le Dieu vivant et personnel du théisme, satisfait en même temps que toutes les tendances actives de notre être, tous nos besoins mentaux et qu'il est l'objet normal de notre croyance. Mais elle croit aussi que personne ne pourrait démontrer par la raison son erreur à qui tournerait le dos à Dieu. Nous voilà bien revenus à un scepticisme théorique, et par extension, à un doute sur la valeur même des aspirations du cœur. Par ce doute initial, l'humanisne a lui-même proclamé d'avance la faillite de son programme.

Et il est vrai qu'il se réfugie dans cette notion de certitude pratique, et dans cette interprétation du sentiment de rationalité se ramenant, selon lui, à une conscience de repos mental. Ce repos se confondrait avec un sentiment de fluidité, conscience d'une non inhibition, ou d'un non empêchement pour cette hypothèse de se dérouler. Mais ici aussi l'analyse de cette aspiration est incomplète. Repos mental, tranquilité logique, sentiment de fluidité, sont des conséquences, et résultent pour l'intelligence de la possession de son bien, la vérité. Le repos mental n'est que la joie de cette conquête, ici aussi épiphénomène, suivant l'explication profonde d'Aristote, valable pour la joie de l'esprit comme pour le bonheur du cœur. Une certitude pratique implique une certitude théorique ; la bienfaisance de la croyance religieuse est subordonnée à une conviction rationnelle ; la prière n'apaise l'âme, que si c'est vraiment la prière d'un croyant ; la pensée de Dieu et de la récompense future n'adoucit les douleurs qui si on admet comme démontrée et sûre la vérité de Dieu et du monde futur ; la confiance dans la Providence ne produit son effet pacificateur que si l'on accepte la réalité en soi de ce Penseur divin et de ce Père dans les cieux. Une vie religieuse implique nécessairement une métaphysique religieuse ; une croyance morale et religieuse est d'abord une ferme adhésion de l'esprit avant d'être un souhait du cœur.

Il en faudrait venir maintenir à la discussion des principales preuves alléguées par James : intervention du risque en science, dans le domaine de la vie ordinaire, et par suite sa légitimité dans le domaine religieux; heureux résultat de tels risques sur les natures courageuses ; influences de la croyance pour les réalisations de ses désirs, dans la transformation du monde moral et des réalités religieuses. On aime mieux s'arrêter à qui nous parait atteindre le fond même du débat.

Avant tout cette philosophie est préoccupée de ce qu'il y a de subjectif, de personnel, d'individuel, dans les facteurs de la croyance, scientifique, morale et religieuse; et en c'est en ce sens qu'il est question selon elle d'une vérité humaine, entendue au sens de vérité subjective et personnelle ; elle s'attache au caractère concret de nos apirations et à la forme qu'elles revêtent en chaque individu. Mais sans méconnaître ces *variétés de l'expérience*, ces nuances dans les tendances, il est nécessaire de bien marquer que ces aspirations, par leur profondeur, leur permanence, leur direction, dépassent l'individu. Elles émergent en lui, mais du fond de sa nature; elles traduisent, non ce qui est personnel, mais ce qui vient de plus loin que la race, de l'humanité qui vit en nous. Elles expriment non la conviction ou les désirs d'un être, mais le mouvement même de l'humanité. Tendances *normales*, dira James; tendances *naturelles*, dira la philosophie de l'Ecole, c'est-à-dire épanouissement de ce qui en nous est plus que nous, antérieur à nous, transcendant à nos désirs individuels, à nos passions subjectives. Et c'est pourquoi S. Thomas avec toute la scolastique affirme son axiome : *naturale non potest esse inane*. Les aspirations essentielles d'un être humain ne sont pas trompeuses, puisqu'elles sont l'expression de l'humanité même. Ainsi, par delà ce qui est de l'individu, sous les variétés changeantes l'analyse atteint jusqu'au roc. Ces manifestations de l'expérience sont devenues une affirmation objective. A l'humanisme qui est un plaidoyer en faveur de l'individu, la philosophie traditionnelle oppose sa défense des tendances essentielles, constantes et uniformes, de l'humanité.

*
* *

Ainsi, sans méconnaître les services réels rendus à la croyance religieuse par cette défense de sa légitimité, entendue au sens de James, sans se refuser à souligner combien elle est supérieure aux négations scientistes ou rationalistes, aux affirmations froides du déisme et de la religion naturelle, voyons y surtout un argument *ad hominem* contre les prétentions si démesurées du positivisme agnostique. Et d'apprécier la réalité et l'importance de ces services ne nous empêche pas de signaler les périls et l'insuffisance de cette façon d'apologétique. En religion, pas plus qu'en science ou en morale, on ne se passe pas de la raison. Récuser d'avance son témoignage, c'est aussi d'avance renoncer à la valeur démonstrative de toute doctrine. Et c'est pourquoi l'œuvre qui s'impose, comme préface à toute apologétique vraie et efficace, c'est suivant le beau mot d'Ollé-Laprune de « rendre la raison à elle-même ». Dans le désarroi intellectuel de l'heure présente, voilà bien la première tâche qui s'impose à la philosophie chrétienne. « Rendre la raison à elle-même » ; et puis « la soumettre, non pas éperdue et désarmée, mais ranimée et victorieuse à la foi chrétienne » (1).

Puisque le mouvement des esprits ramène l'attention avec un intérêt croissant, après cette débauche de positivisme, aux aspirations intérieures et aux faits de l'âme, qu'on les prenne si l'on veut pour point de départ de la démonstration apologétique, à condition qu'en choisissant cette méthode préférée on ne croit pas à l'illégitimité de toute autre; que l'on constate cette bienfaisance de croire, cette satisfaction pleine, totale et surabondante apportée à notre raison et à notre cœur par la croyance chrétienne; qu'opposant à *l'empirisme radical* de James un *humanisme intégral* on affirme la validité des exigences rationelles aussi bien que des tendances affectives; qu'enfin l'on dégage les conditions psychologiques et logiques

(1) Cf. Ollé-Laprune, *Correspond.*, 1890, p. 1113.

de cette bienfaisance de croire ainsi constatée. Et l'on s'assurera que cette paix mentale et cette satisfaction de notre nature volive impliquent une certitude de croyance dans la lumière et dans la stabilité, une foi assurée et une foi démontrée; dès lors seront écartées les doctrines qui refusent à la croyance ou cette lumière, comme la religion de l'Inconnaissable, ou cette stabilité, comme l'empirisme probabiliste de James. Et de même seront rejetées comme ne répondant pas à cette exigence psychologique, les doctrines qui constituent des déformations ou des limitations de la croyance religieuse. Ainsi la religion du libre examen et la théorie du protestantisme libéral suppriment la croyance pour la transformer en effusion religieuse; les théories modernistes séparent elles aussi la foi de son appui rationel. Par là elles s'écartent de cet humanisme intégral. La bienfaisance de croire ne se réalise pleinement et surabondamment que dans une religion dogmatique et qu'en s'appuyant, selon l'expression de Bossuet, sur une « autorité vivante ». Alors seulement la foi a toute sa lumière et toute sa sécurité et par suite toute sa bienfaisance.

Georges MICHELET

# La querelle de la Régale

**Soixante ans de procès au Conseil du Roi**

(1606-1673)

---

Le droit de régale était une ancienne coutume, propre à certaines parties de la France, en vertu de laquelle le roi, pendant la vacance du siège, succédait à l'évêque défunt comme administrateur et usufruitier du domaine épiscopal, — c'est ce qu'on appelait la régale temporelle, — et comme collateur de certains bénéfices, — ce qui constituait la régale spirituelle.

Presque dès l'origine de la monarchie capétienne, ce droit est exercé dans les églises du domaine royal; il s'étendit peu à à peu. Sous Louis XIV, en 1673, une déclaration du roi le proclama universel. Cet acte fut l'occasion d'une querelle très âpre entre le Sacerdoce et l'Empire dont l'épisode le plus célèbre est la fameuse déclaration gallicane de 1682. Il est à remarquer que la presque unanimité de nos évêques, — il n'y eut que deux protestataires, — accepta la décision royale sur l'extension du droit de régale. Faut-il voir dans cette attitude une défaillance du courage épiscopal ? L'étude qu'on va lire permettra de répondre à cette question.

***

La déclaration de 1673 prétendait mettre fin à un procès pendant au Conseil du roi depuis plus de soixante ans.

Il importe, pour bien comprendre l'embarras où cette décision mettait la conscience de nos évêques, de se rendre un compte aussi exact que possible d'abord des démarches auxquelles, à l'égard du tribunal qui rendit la sentence, se porta notre clergé : prélats, chapitres et leurs syndics, assemblées du Clergé générales ou particulières et leurs agents généraux; ensuite, de la position juridique que ce clergé avait entendu pren-

dre, qu'il dut abandonner et de celle qu'il fut forcé d'accepter; enfin des principes de politique et de droit public qui furent la règle du jugement.

Il s'est trouvé, en effet, par suite des circonstances, de la constitution même de la société française à la fin de l'ancien régime, de l'obligation où se trouvent les prélats de ne résister guère à l'oppression que par les voies légales, que notre Clergé a été peu à peu amené : premièrement à déférer à un tribunal séculier une question — celle de l'universalité de la régale dans les évêchés de France — qu'on pouvait estimer tranchée en quelque manière par la décision du Concile général de Lyon statuant sur le droit, et par la notoriété publique qui établissait sans conteste l'immémoriale liberté des églises méridionales; secondement à accepter devant ce tribunal la situation défavorable de demandeur auquel incombait la charge de prouver le bien fondé de l'immunité qu'il réclamait; troisièmement à s'entendre notifier par les juges de son choix une sentence, inique en son fond, mais contre laquelle il s'était enlevé tout recours.

Et le plus grave en cette occurrence, c'est que notre Clergé ne pouvait guère maudire ses juges ni les accuser de prévarication : les magistrats siégeant au Conseil du roi n'avaient fait qu'appliquer à l'Eglise de France les maximes de droit public qui avaient fait de la France cette monarchie centralisée, ordonnée, uniforme, objet d'admiration et de culte pour nos évêques et leurs clercs !

Il faut brièvement retracer l'histoire d'un procès qui dura une bonne partie du règne de Henri IV, le règne de Louis XIII et la moitié du règne de Louis XIV.

## I

## L'évocation au Conseil

### I. — Les auteurs de l'extension de la Régale : chanoines de la Sainte Chapelle, clercs pourvus en régale, parlementaires parisiens.

Le 19 mars 1452, à Montil-les-Tours, le roi Charles VII avait abandonné pour trois années aux chanoines de la Sainte-Chapelle du Palais à Paris :

> Les profits, revenus et émoluments quelconques venant d'icelles régales à nous appartenants et qui nous appartiendront et échoieront es églises métropolitaines et cathédrales en et partout notre dit royaume et seigneurie (1).

(1) *Mémoires du Clergé de France*, t. XI, col. 258.

Cent quatorze ans plus tard, à Moulins, le 20 février 1566, Charles IX rendait perpétuelle cette faveur temporaire, mais jusqu'alors assez régulièrement renouvelée et sa concession s'exprimait avec la même généralité (1).

Dans son universalité, le texte des diplômes royaux était assez ambigu : il pouvait signifier que le prince concédait aux chanoines les revenus du droit de régale perçus dans toutes les églises où ce droit s'exerçait, mais dans celles-là seulement; on pouvait le traduire aussi: à la Sainte-Chapelle seront versés les profits de la régale de tous les évêchés de France, car partout ce droit doit s'exercer. Cette seconde interprétation était trop avantageuse aux clercs attachés à l'oratoire du Palais pour qu'ils ne travaillassent pas à la faire adopter par les tribunaux.

A leurs efforts se joignirent ceux des clercs qui parvenaient à surprendre une nomination en régale pour quelqu'un des bénéfices sis dans un diocèse exempt.

Dans un procès célèbre jugé en Parlement le 21 mai 1518 (2), Pierre Marie, licencié en droit, qui réclamait certains bénéfices de la cathédrale d'Arras en vertu de nomination en régale, avait allégué comme argument principal « que le roi était fondé à posséder la régale dans toutes les cathédrales du royaume ». Sans doute, le régaliste concédait que ce droit était mieux établi pour les églises d'en deçà la Loire que pour celles d'au delà — Arras était des premières — mais il affirmait nettement l'universalité du droit royal.

A l'encontre, le chapitre opposait une remise de ce droit à lui faite par Philippe-Auguste.

Le procureur du roi plaida la nullité de cette concession : le droit de régale, inséparable de la couronne, ne peut être cédé qu'avec elle et à une personne royale. De ce principe, le procureur ne tirait point explicitement les conséquences générales affirmées par Marie: mais il concluait à la recevabilité de sa requête.

Les juges parisiens ne se crurent pas autorisés à sanctionner la thèse du procureur, et encore moins celle du demandeur : ils admirent la validité de la remise accordée au chapitre par le roi et déboutèrent Marie.

Jusque vers la fin du XVI[e] siècle, le Parlement de Paris se refusa à seconder les ambitions contraires à la liberté des églises exemptes. En 1556, 1561, 1564 il rendait encore des arrêts qui

(1) Tous et chacuns les fruits, profits, revenus et émoluments provenus et qui proviendront des régales à nous appartenants en toutes les parties du royaume, pays, terres et seigneuries ou ailleurs quand le cas échera, sans aucunes excepter ni réserver, seront convertis et employés aux réparations et entretenements dudit service divin de la dite Sainte-Chapelle. (*Mémoires du Clergé*, t. XI, col. 446.)

(2) *Mémoires du Clergé*, t. XI, col. 2005 sqq.

lui étaient favorables, par exemple dans les affaires de Comminges, de Périgueux et d'ailleurs.

Mais alors sa jurisprudence se modifie complètement, contre les exemptions des églises méridionales concourent désormais avec les prétentions des clercs de la Sainte-Chapelle et l'avidité des régalistes, les réquisitions et les arrêts des gens du roi.

Est-ce à la teneur et aux termes généraux de la donation de 1566 qu'il faut rattacher cette volte-face ? Oui, en grande partie. A peine en possession de la charte royale, les chanoines de la Sainte-Chapelle font saisir pendant les vacances épiscopales les revenus des évêchés jusqu'alors libres : Albi, Lectoure, Alet, Bordeaux, Saint-Flour, Le Puy-en-Velay, Nantes, Poitiers, Maillezais, etc. Les évêques nommés doivent avec eux composer à l'amiable ou se résigner à des procès qui aboutissent toujours à des compositions forcées(1).

En effet, les évêques de Poitiers (23 décembre 1574) et de Maillezais entre autres se virent condamner à s'accorder avec les bénéficiaires de la donation de 1566 pour les revenus échus pendant la vacance de leurs sièges.

La concession royale donnait aux magistrats l'occasion d'affirmer des principes généraux qui dominent toute notre querelle.

La situation diverse, au point de vue de la régale, des évêchés du Nord et du Midi de la France avait quelque analogie avec celle des alleux dans les mêmes provinces. Au XVI[e] siècle, en certaines régions, celles où l'influence du droit romain est prépondérante, prévaut l'adage : « Nul seigneur sans titre », la présomption y est en faveur de la franchise de la terre et c'est au suzerain réclamant les services féodaux de prouver qu'on les lui doit. Dans d'autres, au contraire, — elles sont fidèles à l'esprit féodal, — règne la maxime attribuée au chancelier Antoine du Prat : « Nulle terre sans seigneur ». La présomption est en faveur de l'inféodation et de ses charges, c'est à celui qui prétend l'allodialité et la liberté de son domaine d'en faire la preuve par titres. Dans l'affaire de la régale qui s'amorce à la fin du XVI[e] siècle, les évêques du Midi vont soutenir que la liberté de leurs églises n'a pas besoin d'être prouvée; les magistrats parisiens, au contraire, affirmeront que la présomption est en faveur du droit royal : ainsi la donation de 1566 leur permet-elle de poursuivre leur campagne en faveur des principes juri-

(1) Si quelques-uns (des évêques), pourra dire l'avocat Mornac en 1600, en ont voulu plaider, comme celui de Saint-Flour, de Bordeaux et celui de Poitiers., les demandeurs (Messieurs de la Sainte-Chapelle) en ont obtenu autant d'arrêts contre eux et ne se trouvera point que les titulaires aient oncques reçu main-levée depuis ledit temps qu'avec eux. (*Mémoires du Clergé*, t. XI, col. 436.)

diques en honneur dans la France du Nord et d'appliquer à la matière de la régale les théories déjà anciennes et beaucoup plus générales sous les atteintes desquelles avaient déjà succombé bon nombre de libertés méridionales.

En 1501, par exemple, on disait à Paris : « En matière de fiefs royaux, *in feodis regalibus*, le roi est fondé de droit commun si le vassal ne fait apparoir du contraire » (1). Le droit de régale, en vertu même de son nom, se prêtait mieux que tout autre à cette élaboration pseudo-scientifique par laquelle les légistes transformaient alors bien des droits féodaux des souverains, droits particuliers limités à certains cas et à certains domaines (2), en droits primordiaux, essentiels à la couronne dont nul n'était exempt à moins d'établir par titres authentiques que de cette sujétion il s'était racheté à titre onéreux.

Toute l'évolution des idées et de la jurisprudence tendait donc à favoriser les prétentions des chanoines de la Sainte-Chapelle.

Les magistrats avaient, du reste, un moyen efficace d'empêcher les théories d'évoluer en sens contraire : ils tenaient prêt le bâillon mis déjà sur la bouche des avocats défendant la liberté des seigneurs méridionaux; en 1506, l'avocat de Gaston de Foix ayant plaidé que les fiefs étaient de vrais patrimoines, l'avocat du roi avait obtenu de la cour défense générale de plaider telles erreurs (3), il serait facile d'intimer, quand on le voudrait, aux avocats des évêques une prohibition toute pareille.

Dès la fin du XVI<sup>e</sup> siècle, quiconque était attentif à la marche des idées pouvait donc prévoir l'assujettissement à la régale de toutes les Eglises de France : les plaintes du clergé n'empêcheraient rien.

*
* *

Aux Etats généraux de Blois, dès 1577, le premier ordre fit ses doléances contre la nouvelle jurisprudence. Son cahier présenté à Henri III dans l'assemblée générale du 8 février s'exprime dans les termes mêmes que ne cesseront de répéter pendant cent ans les évêques soucieux de défendre la liberté de leurs églises (4).

(1) Cf Imbart de la Tour, *Origines de la Réforme*, t. I, p. 37, note 3.

(2) Je signale comme type le droit de main-morte.

(3) Cf Imbart de la Tour, *Origines de la Réforme*, t. I, p. 37, note 2.

(4) Et parce que, sous prétexte de ce que Votre dite Majesté est fondée du droit de régale ancien sur quelques prélatures et bénéfices particuliers de votre royaume auquel droit plusieurs provinces n'ont jamais été sujettes, ains de tout temps exemptes et telles déclarées par infinis arrêts et déclarations de vos prédécesseurs, tant pour le regard de la spiritualité que temporalité, même par les rois Louis surnommé le Gros et Louis le Jeune son fils, en l'an 1137, par Alphonse, fils du roi, comte de Toulouse et de Poitou en l'an 1261, par Philippe le Bel en l'an 1307,

Ces premières plaintes du clergé demeurèrent sans effet. Un arrêt du Parlement, en date du 12 mai 1582, assujettit à la régale l'église de Luçon, son évèque dut faire, le 17 mai, une composition avec les chanoines du Palais. (1)

La thèse des parlementaires eut plusieurs fois l'occasion de s'affirmer avec éclat.

A l'Assemblée des notables, tenue à Saint-Germain-en-Laye, en 1586, l'avocat général du roi au Parlement de Paris, Guy du Faur de Pibrac, tenta même de la faire passer en un édit. Il proposait une déclaration en ces termes : « Le Roi a droit de régale sur tous les archevêchés et évêchés de son royaume. ».

A vrai dire, les commissaires de l'Assemblée ne se rangèrent pas à cet avis (2).

La proposition de Pibrac fut donc écartée; mais la Cour de Paris maintint ses principes : dans un procès relatif à l'Archevêché de Bordeaux, elle trouva, le 30 juillet 1596, une nouvelle occasion de les proclamer.

par Philippe-Auguste, par Louis XII, par la Philippine et autres ordonnances de la Chambre des Comptes et par le catalogue même de la dite Chambre, contenant les évêchés sujets au dit droit de régale, auquel nombre plusieurs évêchés, prélatures et bénéfices de ce royaume ne sont compris, mais par exprès exceptés. Ce néanmoins depuis quelque temps en ça aucuns évêchés, prélatures et bénéfices du nombre des dits exceptés, sous le dit prétexte de régale ont été saisis et consommés en frais, combien que de temps immémorial ils fussent en possession de n'être sujets au dit droit de régale, par quoi plaise à Votre Majesté ordonner main-levée être faite et faire cesser tous procès sur ce mus et encore pendants indécis, et faire restituer tout ce qui aurait été pris et enlevé à cette occasion, avec défense de ci-après molester les dits titulaires ni autres y ayant intérêt, sous prétexte de la dite régale, soit spirituelle, soit temporaire, attendu même ladite possession immémoriale au contraire. (*Mémoire du Clergé*, t. XIII, col. 1003.)

(1) *Mémoires du Clergé*, t. XI, col. 436.

(2) Ils remontrèrent à Henri III : « Qu'il fallait excepter de cette règle premièrement les églises qui avaient acquis l'exemption de la régale à titre onéreux, par contrat d'échange ou autrement fait avec Sa Majesté ou ses prédécesseurs. Et secondement les églises qui se trouvaient en possession immémoriale de n'être point sujettes à ce droit. D'autant plus qu'il n'avait jamais eu lieu en quelques provinces avant qu'elles fussent unies à la couronne, à laquelle pour s'être données ou y avoir été autrement acquises, il n'y avait pas d'apparence que leur condition dut empirer ni elles déchoir de leurs privilèges; y ayant même été conservées jusqu'à présent. Pour cette occasion, que si ladite ordonnance demeurait ainsi générale, sans autre exception que pour ceux qui ont contracté, ce serait déposséder les autres qui sont dans la dite possession immémoriale et les rendre demandeurs et complaignans pour recouvrer une chose qu'ils prétendent leur appartenir et dont il n'avait ni preuve ni exemple du contraire. De sorte qu'ils étaient d'opinion qu'avec l'exception de ceux qui ont contracté, il fallait joindre ceux qui en sont en possession immémoriale, afin de pouvoir faire la loi pure et nette sans aucune ambiguité, sans offenser le droit du roi et sans l'amplifier aussi au préjudice de celui d'autrui, comme chacun sait que c'est la sainte et louable intention de Sa Majesté. (*Traité général de la régale*, 1681, p. 37.)

Jean le Breton, nommé à ce siège par Henri IV, demandait décharge pour l'économe de cette église vacante d'une assignation lancée par le procureur du roi en la Chambre des Comptes, et aussi déclaration que l'archevêché de Bordeaux n'était pas sujet au droit de régale. A quoi le prourceur général du roi et les trésorier et chanoines de la Sainte-Chapelle opposaient ce qui suit : « Le roi est souverain en son royaume, nul ne peut tenir temporel sans lui faire hommage et prêter serment de fidélité et n'y peut avoir nul archevêché ou évêché qui ne doive droit de régale... » En conséquence, la Cour, faisant sienne la thèse du procureur et des chanoines, « a déclaré et déclare ledit archevêché de Bordeaux être sujet au droit de régale, *comme les autres archevêchés et évêchés de ce royaume* » (1).

Des arrêts dans le même sens suivent sans interruption pour Nantes en 1598, Luçon en 1600, pour Vannes, Saint-Pol-de-Léon, Saint-Flour en 1603, etc., et la décision des magistrats s'appuie sur une théorie parfaitement élaborée de la souveraineté de nos princes.

En 1600, Servin, plaidant contre l'église de Lucon, faisait dériver, en effet, l'universalité du droit de régale de la qualité d'empereur que le roi possède en son royaume, l'empereur donnait les évêchés; quelle que soit la relation entre l'investiture et la régale, ajoutait-il, il est certain que l'une et l'autre « ont leur fondement sur le gouvernement temporel à raison duquel tous prélats doivent serment de fidélité ». Par ailleurs, le roi de France est plus qu'empereur et « est non seulement ce que Constantin le Grand disait de soi « *Episcopus exteriorum* », mais à cause de l'être de la royauté et du bien-être de son sacre et onction, il a le droit de régale... « L'avocat du roi assurait que de cette prérogative le prince ne peut se dépouiller » :

La remise n'a pu être faite du droit de régale au préjudice de la couronne et des rois successeurs et ne se doivent tels privilèges étendre hors la personne qui les a octroyés qui n'a pu dépouiller la couronne de France de ce droit si saint et si auguste : *ut imperator non potest exossare imperium,* parce que tel droit est comme les os au corps humain qui le tiennent en fermeté (2).

## II. — La résistance des églises méridionales : remontrances et appel au Conseil privé.

Les églises du Midi n'entendaient pas être traitées par le Parlement de Paris comme l'avaient été les seigneuries locales. Leur exemption de la régale avait le double caractère d'une liberté politique de leurs provinces et d'une immunité ecclésias-

(1) *Mémoires du Clergé*, t. XI, col. 453 sq.
(2) *Ibid.*, col. 439 sqq.

tique; pour la défendre, les évêques mirent donc en mouvement et les Assemblées politiques de leurs pays et les Assemblées ecclésiastiques. L'action des uns et des autres aboutit à la fin du règne de Henri IV à une victoire du clergé; mais à une victoire précaire, destinée à rendre plus irrémédiable la défaite qui surviendra en 1673. Assemblées politiques, Assemblées ecclésiastiques avaient saisi de leur cause ce tribunal séculier qu'était le Conseil du roi : la sentence de ce tribunal, d'abord favorable, puis hostile, assujettira finalement à cette servitude de la régale, et sans appel possible, toutes les cathédrales du royaume.

*
* *

Un mot d'abord sur le rôle des Assemblées politiques.

Les Etats de Languedoc s'étaient peut-être occupés de la régale dès le règne de Charles IX. A l'assemblée tenue à Montpellier, dans la salle de la Loge, du 19 janvier au 2 février 1574, les députés des trois ordres demandent qu'on ne donne pas à d'autres qu'à des régnicoles les évêchés et les *bénéfices de la régale*. Ces derniers mots désignent-ils les prébendes des églises veuves ou tous les bénéfices de nomination royale (bénéfices consistoriaux, de patronage ou de fondation royale, Saintes-Chapelles, prébendes données en joyeux avènement, etc.) ? Je ne sais. Si l'expression désigne notre droit on se trouverait en présence d'une bien curieuse anomalie : nos Etats réclameraient, non pas comme ils le feront plus tard, contre une atteinte à la liberté de leurs églises, mais contre le mauvais usage fait par le roi d'un droit de régale incontesté et contre l'introduction d'étrangers dans les chapitres méridionaux.

C'est, au contraire, contre l'extension de notre droit que s'élèvent, en mars 1608, les Etats de Pézénas (1). Les Etats présentent donc au souverain des remontrances.

Quand le clergé aura introduit au Conseil du Roi — c'est-à-dire au tribunal spécialement chargé de la conservation des pri-

(1) Les Etats avertis que plusieurs gens d'église, qui ont été pourvus de bénéfices ou chanoinies dans la province durant le temps que les archevêchés et évêchés d'icelles étaient vacants, sont troublés en la possession et jouissance des dits chanoinies et bénéfices sous prétexte de ce qu'on a fait entendre au roi que Sa Majesté a droit de régale sur icelles, bien qu'il n'ait jamais eu lieu en Languedoc, a été arrêté que Sa Majesté sera très humblement suppliée vouloir maintenir et conserver les dits archevêchés et évêchés et chanoinies en leurs anciennes coutumes et privilèges et tous ceux qui ont été pourvus de chanoinies, bénéfices et autres biens d'église pendant la vacance des dits archevêchés et évêchés en la possession et jouissance d'iceux avec défense à tous de les y troubler, à ces fins révoquer toutes provisions données au préjudice des dits privilèges. (Arch. départ. Haute-Garonne, C. 2292, f. 1-30.

Archives départem. Haute-Garonne, C. 2283, f. 1-55.

vilèges personnels ou locaux — une instance juridique, les Assemblées politiques du Midi interviendront dans la cause; l'initiative des démarches que nous allons raconter ne vient pas d'eux; elle est le fait des Assemblées générales du Clergé de France.

*
* *

L'Assemblée périodique du Clergé de France n'a jamais eu, à proprement parler, d'existence canonique : elle représente les prélats et bénéficiers du royaume en tant que ceux-ci forment un corps d'Etat et encore uniquement — au moins en principe — pour régler et distribuer la contribution financière de l'Eglise de France aux charges publiques : extraordinairement, elle peut s'occuper des matières spécifiées dans le mandat très souvent impératif remis par les provinces à leurs délégués. En rigueur de droit un évêque peut donc ne point se regarder comme solidaire des démarches de l'Assemblée pour les affaires temporelles et surtout pour les affaires spirituelles, dont personnellement il ne l'a pas chargée; et ne pas se trouver lié par ses décisions.

Il n'en reste pas moins qu'en ces années où les conciles nationaux et provinciaux ne se réunissaient plus, l'Assemblée du Clergé devait, par la force des choses, être amenée à jouer au moins une partie du rôle indispensable de ces réunions d'évêques et prendre en main, à l'égard des pouvoirs publics, la charge des intérêts communs, spirituels ou temporels des diverses églises de France. Les circonstances lui donnaient une autorité de fait dépassant de beaucoup la sphère restreinte de ses attributions financières primitives.

L'Assemblée de 1605 fut la première à s'occuper de l'affaire de la régale et son initiative l'engagea en une voie au bout de laquelle se trouvent la Déclaration de 1673 et toutes ses conséquences.

Le 5 décembre 1605, une députation composée d'un député de chaque ordre par province, à la tête de laquelle se trouvaient le cardinal de Joyeuse et Jérôme de Villars, archevêque de Vienne, porta au roi Henri IV les remontrances de son clergé.

Dans le cahier remis au prince, les articles 47 et 48 concernaient la régale.

Les provinces, diocèses et chapitres non sujets au droit de régale sont de jour en jour troublés à cause du dit droit contre toute justice et la sainte intention de Votre Majesté. C'est une charge très grande et inusitée dans l'Eglise, Sire, à laquelle votre Cour de Parlement n'apporte le soulagement qui serait requis et pense ne le pouvoir faire, et touche à l'intérêt de Votre Majesté, si par elle-même il n'y est pourvu.

Plaise à Votre Majesté, en conservant les provinces, diocèses et chapitres en leurs anciennes exemptions, dont ils ont joui jusqu'à l'avènement à votre couronne, déclarer toutes provisions obtenues en régale es dits diocèses et chapitres nulles et de nul effet et valeur, et faire défenses à votre Cour de Parlement d'y avoir aucun égard, à vos procureurs généraux d'y adhérer ou requérir et où par importunité il en serait obtenu ci-après, les déclarer dès à présent nulles et révoquées et faire pareilles défenses à vos dits juges d'y avoir égard.

Et, en conséquence de ce, d'autant qu'à ce procès de régale il est plus souvent question de l'exemption des diocèses que de tout autre moyen, et qu'il se reconnaît que votre Cour de Parlement ne veut avoir aucun égard aux exemptions, à cause de l'intérêt de Votre Majesté, il lui plaise, en cas que ladite exemption soit alléguée et mise en avant es dites instances de régale, évoquer à elle et à son privé Conseil la connaissance des dites exemptions et les instances en tel état qu'elles seront, avec défenses à votre Cour de Parlement d'en connaître et aux parties d'en faire poursuites ailleurs qu'en votre dit Conseil, sans qu'il soit besoin d'autres lettres que la seule requête qui en sera présentée par la partie prétendante exemption en votre dit Conseil (1).

Henri IV, fort gracieux pour les députés, accueillit une bonne partie de leurs réclamations. Une conférence fut tenue sur la matière de la régale, et un rapport dressé. En suite de quoi le roi ordonna ce qui suit : — tous les termes ont été savamment choisis — : Le droit de régale qui lui appartient et est inséparable de « sa couronne lui sera conservé » — mais il ajoute aussitôt :

Qu'il en soit usé comme il a été du passé, sans néanmoins faire aucun tort ni préjudice aux églises qui en sont exemptes... La connaissance de telles matières étant de la juridiction du Parlement de Paris, elle (Sa Majesté) ne la peut retenir en son Conseil.

Cependant, pour les cas particuliers où l'exemption de l'église sera invoquée par une des parties, celle-ci pourra, par simple requête, en saisir le Conseil privé.

Ces remontrances et la réponse de Henri IV marquent une date importante.

Le monarque reconnaissait qu'il y avait des églises exemptes de la régale; il n'avait pas fait sienne la thèse de son Parlement; mais, par contre, le clergé demandait au Conseil du roi, non pas seulement de trancher suivant les théories ecclésiastiques les instances particulières où serait produite comme moyen l'exemption d'une cathédrale, mais bien de connaître de l'exemption elle-même. L'invitation était explicitement spécifiée dans notre requête qui distingue l'exemption d'une part et de l'autre les instances fondées sur elle : « Qu'il plaise à Votre Ma-

(1) *Mémoires du Clergé*, t. XIII, col. 1194 sq.

« jesté évoquer à elle et à son privé Conseil la connaissance des « dites exemptions et les instances en tel état qu'elles seront. » On ne portait pas encore au tribunal du roi la question de principe sur l'universalité du droit de régale et ce qu'on appellera plus tard l'instance générale de la régale n'a pas encore d'existence juridique; on lui soumet seulement des espèces; mais en lui reconnaissant qualité pour juger de l'existence de l'exemption : ainsi se prépare de loin le procès sur la question de principe que tranchera la Déclaration de 1673. L'Assemblée du Clergé de 1605 fait entrer l'Eglise de France dans l'engrenage où seront broyées les libertés de nos églises méridionales; elle ne paraît pas avoir aperçu le danger, car dans la pensée de ses membres, on avait simplement demandé et obtenu qu'en certaines affaires particulières, des magistrats prévenus d'une théorie repoussée par l'Eglise, fussent remplacés par des juges impartiaux.

Dans l'édit de décembre 1606, l'article 27 sanctionnait les réponses faites par Henri IV aux remontrances de son clergé sur la question de la régale. Après avoir réduit de trente à trois ans le délai pendant lequel on pouvait, sous prétexte de nomination en régale, troubler dans sa possession le titulaire pourvu canoniquement d'une prébende pendant la vacance d'un siège, le roi ajoutait : « n'entendre aussi jouir du dit droit de régale sinon en la forme que nos prédécesseurs et nous avons fait, sans l'étendre plus avant au préjudice des églises qui en sont exemptes » (1).

Le Parlement de Paris n'avait point coutume de se laisser désarmer par de pareils édits. Sa résistance à l'ordonnance de décembre 1606 va entraîner le Clergé plus loin qu'il ne l'aurait peut-être voulu, l'Assemblée de 1606 fera auprès du roi une démarche qui donnera à Messieurs du Conseil l'occasion d'aborder le fond même de la querelle, la question de l'universalité de la régale.

### III. — L'instance générale de la régale

Au mois de mars 1607, l'avocat général Le Bret plaidant au Parlement une affaire de régale concernant l'évêché d'Angoulême (2) développa la thèse ordinaire sur l'égalité des prérogatives de la couronne dans toutes les provinces, l'union essentielle de notre droit avec la souveraineté, la nullité des renonciations consenties par nos rois.

Tous ensemble demeurant d'accord, disait-il, que ce droit de régale est un des plus nobles fleurons de la couronne et que cette

(1) *Mémoires du Clergé*, t. XI, col. 275.
(2) *Ibid.* col. 410

couronne doit avoir un même éclat de puissance, par tout le royaume... lui donner moins de force et d'autorité en un lieu qu'en un autre... c'est autant que de dire que le roi n'est pas roi en toutes les provinces de son royaume.

Le Bret connaît et décrit l'origine et la nature de notre droit :

La jouissance qui appartient au roi n'est autre chose qu'une saisie et main-mise féodale du temporel des évêques pour raison duquel il n'y a point de doute qu'ils ne soient vassaux du roi, qui partant peut exploiter leurs biens et leurs terres jusqu'à ce que le nouvel évêque soit venu lui faire hommage et lui prêter le serment de fidélité... Et qui est celui qui ne confesse que la plus souveraine puissance de la royauté consiste en la foi en l'hommage et au service de ses vassaux ?

Quant à la régale spirituelle, Le Bret se contente d'établir que le roi n'entreprend point sans droit sur les choses sacrées en conférant les prébendes, le roi étant oint et sacré

d'une liqueur divine et transmise du ciel... n'est pas tenu pour personne profane et purement laïque, mais participe de la condition et de la qualité d'ecclésiastique... Ceux qui en ont parlé avec plus de vues et d'intelligence tiennent que quand le droit de patronage concourt avec la qualité sacrée et ecclésiastique du roi, ce qu'un pur laïque n'aurait qu'en simple présentation, le roi l'a en pleine collaboration et que le vrai fondement de la régale spirituelle est « *sacra unitas concurenscum fundatione et protectione* ». Joint aussi que les canonistes sont d'avis que la collation des bénéfices fait part et portion des fruits.

Suit une brève réfutation de Cujas, qui prétendait réserver à l'empereur le droit de régale spirituelle :

Alors que notre roi de France est empereur en son royaume ainsi que le docteur Balde en son conseil 218, parlant du roi de France dit que *obtinet coronam gloriae* et ailleurs : *Rex Francorum est quidem Deus corporalis et stella matutina in medio nubis meridionalis* et ailleurs encore : *Rex Francorum habet omnia jura imperii in regno suo* ».

Placée sur ce terrain, la question de la régale universelle ne pouvait recevoir de nos légistes attentifs à ne rien laisser perdre de l'héritage impérial jadis restauré par Charlemagne, qu'une seule solution. En pleine audience, le président Achille de Harlay dit : « Que personne ne devait plus douter qu'elle n'eût lieu « par tout le royaume, dont toutefois sont exceptées les églises « qui se sont exemptées de ce droit à titre onéreux. » L'arrêt qui suivit assujettit à la régale la cathédrale en cause. L'édit de 1606 n'existait pas pour les gens du roi.

Au reste, le Parlement s'était refusé à l'enregistrer. Au bout d'un an, Henri IV exigea la soumission; les magistrats s'exécutèrent le 29 février 1608, mais d'une mauvaise grâce; ils spécifièrent que l'édit royal était admis « sans préjudice des procès intentés ». C'était se réserver de les trancher d'après le principe de l'universalité de la régale.

En conséquence, le 24 avril suivant, fut rendu, au sujet de l'église de Belley un arrêt célèbre qui est la contradiction la plus audacieuse qu'on puisse rêver de l'édit enregistré moins de deux mois auparavant.

C'était bien une manifestation de principes, car par ailleurs le régaliste qui tentait de s'introduire dans l'église de Bellay était débouté de ses prétentions, ses provisions n'étant pas en forme. L'avocat général Servin avait plaidé qu'en la matière on ne pouvait s'en rapporter à la coutume et à la pratique des siècles passés et grossiers.

> Notre siècle fertile d'esprits plus diligents a recherché les vives sources des eaux saillantes à vérité et découvert ce qui était inconnu aux simples ou gens de peu de travail, si qu'enfin on a trouvé que le droit de régale est tel et si grand qu'il n'y a évêché ni archevêché dans le royaume qui s'en puisse dire exempt... Et, certes, comme la couronne est indivisible et la figure de sa rotondité représente en son milieu le centre et le nombril de l'Etat... tout de même les pays environnés et couronnés des lys français doivent être gouvernés par le tempérament égal des loix de France.

Conformément aux conclusions de Servin., la cour déclara : « Le roi avoir droit de régale en l'église Saint-Jean de Belley « comme en toutes autres de son royaume » et elle ajouta cette clause qui pour être classique et avoir été couramment employée sous l'ancien régime contre quiconque contestait un droit souverain, réel ou prétendu, nous paraît, à juste titre, exorbitante : « (la Cour) a fait inhibition et défense aux avocats et « procureurs de faire aucune proposition au contraire... (1) ». Désormais, évêques et bénéficiers cités pour fait de régale à la barre du Parlement de Paris ne pourraient plus y invoquer les principes proclamés par le roi lui-même dans un édit enregistré deux mois auparavant !

Pendant l'été de 1608, une Assemblée extraordinaire du clergé était réunie aux Grands-Augustins. Le 16 juin, sur requête présentée par les Feuillants molestés par un régaliste, les archevêques de Tours et d'Aix (François de la Guesle et Paul Hurault de l'Hospital) furent chargés, de concert avec les évêques de Beauvais et de Grenoble (René Potier et Jean de la Croix de Chevrières de Saint-Vallier).

(1) Le plaidoyer de Servin et l'arrêt sont publiés dans les *Mémoires du Clergé*, t. XI, col. 419 sqq.

de s'informer soigneusement, tant par les registres de la Chambre des Comptes que par tous les bons auteurs qui ont écrit des régales, le nombre des évêchés qui sont soumis à la régale, *afin d'en pouvoir obtenir une déclaration du roi en suite du dit édit pour les spécifier sans étendre ce droit que où il était de tout temps* (1).

Le cahier qui fut présenté au roi en juillet 1609 et « rapporté » à Fontainebleau par M. de Pontcarré, faisait au prince cette demande formelle :

Plaise à Votre Majesté casser et révoquer le dit arrêt (relatif à l'église de Belley) comme donné contre votre intention et *pour retrancher à l'avenir tous procès et différends commettre tels de Messieurs de votre Conseil qu'il lui plaira pour, avec les prélats étant de présent assemblés et votre procureur général être dressé l'état des diocèses exempts ou sujets au droit de régale, lequel sera dorénavant suivi et observé* (2).

Un an tout au plus suffirait à cet examen et pour que pendant cette année les plaideurs ne demeurassent pas inutilement et à grands frais à la suite du Conseil royal, les prélats obtinrent de Henri IV des lettres patentes accordant surséance de douze mois pour tous les procès mus en régale, en attendant, disait le roi, « que notre édit du mois de décembre 1606 et règlement « contenu sur icelui pour le fait des dites régales ait été pure- « ment et simplement vérifié. »

Dans la querelle des églises et du Parlement, Henri IV et son Conseil se rangeaient du côté des évêques.

Mais, en revanche, les Assemblées du Clergé, avaient invité les magistrats siégeant au Conseil privé à prendre connaissance de l'affaire. Sans doute, le dessein des évêques était d'obtenir une déclaration qui n'étendît pas le droit au delà des diocèses « où il était de tout temps »; mais ils acceptaient, ils demandaient même que les gens du Conseil, conjointement avec les prélats et le procureur général au Parlement de Paris — c'est-à-dire en somme contradictoirement, puisque les deux parties opposées étaient appelées dans la cause — examinassent les titres des exemptions prétendues par les églises. Sans doute encore les prélats proposaient plutôt une conférence qu'un débat, sollicitaient plutôt une mesure d'instruction qu'une sentence, ou pour mieux dire réclamaient moins un jugement définitif sur le fond qu'un simple jugement interlocutoire, la pure constatation d'une question de fait; mais il n'en restait pas moins qu'au tribunal du prince, le Clergé soumettait en réalité tout le problème de l'universalité du droit de régale.

(1) Procès-verbaux des Assemblées générales du Clergé de France, t. I, p. 883.

(2) Procès-verbaux, etc. I, pièces justificatives, p. 189.

Les conseillers du roi n'avaient ni étonnement ni scrupule de la voir porter à leur barre. La compétence personnelle du souverain qu'ils représentaient à un titre particulier s'étend fort loin sous l'ancien régime, même en matière mixte... Du reste, privilège provincial ou liberté des églises, l'exemption de la régale était toujours à leurs yeux une question concernant la temporalité, et ces questions-là, d'après les principes à peu près incontestés de notre ancien droit, ressortissaient exclusivement au for séculier. Quelle que fut donc l'intention des évêques quands ils s'adressaient au Conseil privé, les magistrats qui y siégeaient se crurent régulièrement saisis de l'instance générale de la régale : ils la trancheront en 1672-1673.

Dès le règne de Louis XIII, on peut prévoir que ce ne sera pas en faveur de la liberté des églises.

## IV. — Le Conseil du Roi et la thèse du Parlement sur l'universalité du droit de régale.

La mort de Henri IV priva le clergé d'un protecteur.

Dès le 25 novembre 1610, les prélats s'adressèrent au nouveau roi, ou plutôt au Conseil de régence, pour obtenir cassation de l'arrêt de 1608, déclaration que « la régale tant spirituelle que temporelle n'aura lieu sinon en la même forme que vos prédécesseurs n'ont joui... »; évocation au Conseil de toutes les instances et « renvoi d'icelles » aux Cours de parlement es ressort desquels sont les églises qu'on prétend être sujettes au dit droit ou à votre grand Conseil, avec défense à la dite Cour de Parlement de Paris d'en prendre connaissance » (1).

Celui des confidents du roi défunt qui fut chargé de répondre au clergé était un vieux parlementaire, le président Jeannin; il s'inspira dans l'espèce beaucoup plus des théories chères à son corps que de la pensée du souverain disparu. Il trouva moyen de combiner un texte qui sauvegardait les thèses du Parlement en même temps qu'il accordait en fait quelque chose aux réclamations épiscopales.

> Le droit et pouvoir d'user des régales est un droit qui appartient aux rois à cause de leurs couronnes et dignités par tous les diocèses de leur royaume.

Voilà pour le Parlement; c'est la proclamation solennelle et intégrale de ses principes... et voici pour les évêques, leur part est plus chiche et la concession n'est pas sans danger pour eux :

> Néanmoins, parce qu'aucun des prédécesseurs rois en ont exempté quelques églises par grâce et privilège spécial dont elles

(1) Procès-verbaux, t. II, pièces justificatives, p. 6.

ont depuis joui, Sa Majesté veut et entend que les églises qui ont privilège ou possession immémoriale y soient conservées sans souffrir qu'il y soit aucunement préjudicié, nonobstant l'arrêt du Parlement de Paris en ce qu'il y est contraire.

Très habilement, la charge de faire la preuve d'une grâce spéciale d'exemption était laissée aux églises; la possession immémoriale de la liberté était mise sur le même pied que le privilège.

Aux Etats généraux de 1614, le cahier du clergé rétablissait les données de la question de la régale dans un ordre meilleur et disait fort correctement :

Qu'il plaise à Sa Majesté, reconnaître n'avoir aucun droit de régale es pays de Languedoc, Bretagne, Guienne, Lyon, Dauphiné et Provence et conserver (en leur liberté) les autres qui en ont été exemptes par privilège (1).

Pendant tout le règne de Louis XIII, c'est pour le choix entre la formule de Jeannin et la formule du clergé que s'établira le conflit des magistrats et des évêques.

L'espoir des méridionaux est toujours le Conseil, conservateur des privilèges, tandis que le Parlement, est le gardien et propagateur du droit commun. Assemblées ecclésiastiques et assemblées politiques ne cessent de se tourner vers lui.

Dès l'Assemblée du clergé de 1615, à propos d'une tentative contre l'église d'Agde, l'évêque d'Alet, Antoine de Polverel, faisait observer : « Que cette nouvelle recherche et introduction va à l'introduction du dit droit (de régale) par tout le royaume » (2) et à ce titre il ouvrait un avis de conséquence : il demandait aux Agents du clergé d'intervenir dans une affaire en apparence particulière, mais en réalité commune à toutes les églises.

Même requête et même affirmation en 1619 quand l'évêque de Lombez, Bernard Daffis, se plaint de l'interdit pesant sur les bénéficiers méridionaux en procès au Parlement de Paris : « Ils ne trouvent avocats, ni procureurs au dit Parlement qui veuille occuper en leurs causes? » (3).

Et l'Assemblée de 1625 rend quasi régulière auprès du Conseil l'intervention des personnages que le Clergé entretenait à Paris pour les affaires générales de l'Eglise de France. Sébastien Zamet, évêque de Langres, était molesté par les chanoines de la Sainte-Chapelle, l'Assemblée prit en main sa cause; puis

(1) Procès-verbaux..., t. II, p. 143.
(2) *Ibid.*, p. 290.
(3) *Ibid.*, p. 343.

comme Claude de Rébé, évêque d'Héraclée et coadjuteur de Narbonne, lui représentait les vexations « que souffrent les seigneurs prélats en Languedoc, Guienne, Provence et Bretagne, sous prétexte d'un prétendu droit de régale, bien que ces provinces soient de tout temps exemptes de ce droit », elle décida que l'intervention des agents serait accordée à tous les prélats qui la requerraient et particulièrement à Messeigneurs de Carcassonne et de Senez, lesquels se trouvaient présentement molestés par ceux qui étaient commis à exiger ce prétendu droit » (1).

Il y aura bientôt peu d'églises qui, une fois ou l'autre, n'auront pas eu recours aux agents et qui, par conséquent, ne se seront pas engagées elles-mêmes dans les procédures poursuivies par les mandataires des Assemblées : au point de vue juridique, la remarque a son importance.

Par ailleurs, les Etats de Languedoc prétendaient, eux aussi, être partie au procès que le clergé semblait engager.

En 1626 (Etats de Pézénas), le 26 juillet, les députés de la province insistèrent sur l'aspect politique de la question : l'extension du droit de régale blessait le privilège en vertu duquel rien ne peut être imposé sur la province, compagnies et trois états sans leur consentement (2).

(1) *Ibid.*, p. 548.

(2) Monseigneur l'évêque de Carcassonne ayant remontré le préjudice et notable intérêt que le pays souffre en l'infraction de ses privilèges, *même en celui par lequel rien ne peut être imposé sur la province, compagnies et trois Etats sans leur consentement* et, néanmoins, Messieurs de la Sainte-Chapelle de Paris, venant quelqu'un des évêchés de la province à vaquer, ils prétendent avoir droit de régale établi par le roi saint Louis sur les fruits du dit évêché, depuis le jour où il a plu au roi leur accorder son brevet jusqu'au jour qu'ils ont prêté le serment de fidélité et registrement d'icelle en la Chambre des Comptes de Paris, bien que le dit droit ne fut à son origine établi que sur vingt-sept évêchés du royaume et qu'après il ait été insensiblement établi sur les évêchés qui sont au delà de la rivière de la Loire, et que le prétendant sur la Provence et Dauphiné ils ne l'ont pu obtenir, et d'autant qu'ôtant la liberté et privilège du premier des Etats de ce corps, c'est blesser entièrement les autres, que cette introduction va directement contre les privilèges du pays a prié les Etats de vouloir intervenir en cette cause et protéger leurs intérêts. Sur quoi a été arrêté que Messieurs les Députés qui iront en Cour interviendront en la dite instance, que (en) le culier qui sera représenté au roi de la part du pays très humbles remontrances seront faites à Sa Majesté de vouloir maintenir Messieurs les Prélats de cette province en leurs entiers privilèges et libertés et à ce qu'il lui plaise en retenir la connaissance en son Conseil ou la renvoyer par devant autres juges que la Cour du Parlement de Paris, comme il est accoutumé de faire de toutes les affaires esquels il est question si la régale a lieu. Si ont les dits Etats arrêtés que Messieurs de la Chambre des Comptes de Montpellier seront priés de bâiller la main-levée de fruits qui auront été saisis aux dits évêques, ainsi qu'il a été fait jusqu'à présent. » (Arch. départ. Haute-Garonne, C. 2300, f. 89-158.)

Une mission fut envoyée au roi sur cette affaire.

Les députés en cour firent leurs remontrances, ils les crurent bien reçues et s'en félicitèrent dans leurs rapports des 27 février et 16 mai 1627 : ils auraient dû cependant remarquer que la formule employée dans la réponse royale n'était pas adéquate, il s'en faut de beaucoup, aux revendications méridionales : « Que les bénéficiers et ecclésiastiques de la dite province jouissait des *droits et privilèges* qui leur ont *été accordés* par les rois ses prédécesseurs. » C'était toujours la formule de Jeannin !

Le premier ordre des Etats de Languedoc adressa requête en forme au Conseil pour obtenir jugement d'une instance pendante entre les Sieurs évêques de Carcassonne et de Béziers d'une part et les trésorier, chanoines et chapitre de la Sainte-Chapelle de Paris, poursuivant d'autre part; il se porta et fut reçu partie intervenante au dit procès.

Chaque année et chaque affaire fait avancer nos églises dans l'engrenage. Au reste, plus d'un évêque, sans souci des intérêts généraux de son corps, met à l'abri ses propres intérêts en prenant des lettres de main-levée à la Chambre des Comptes en composant à l'amiable avec Messieurs de la Sainte-Chapelle. Ainsi avaient fait dans les années précédentes les évêques du Puy (1621), de Mende (1625), de Comminges (1627); ainsi fera l'évêque de Limoges (1628) et d'autres. Les chanoines parisiens ne demandaient pas un sol des revenus échus, il leur suffisait que l'évêque nommé acceptât d'eux une quittance d'un prétendu paiement dont la Sainte-Chapelle pourrait se faire un titre aux vacances suivantes. Jusqu'à la fin du procès de la régale de petites trahisons de détail indéfiniment répétées rendront singulièrement difficile la tâche des Assemblées acharnées à protester contre l'extension de la régale.

Ces Assemblées ne se découragèrent pas : elles touchaient pourtant à une défaite de conséquence; mais avant de la subir elles purent marquer un coup heureux. L'année même où le premier Etat de Languedoc et les Agents du clergé se portaient de concert partie intervenante au procès mû au Conseil privé en faveur des évêques de Carcassonne et de Béziers, l'Assemblée générale réunie d'abord à Poitiers puis à Fontenay adressa ses remontrances au roi. Le 6 juin 1628, Balthazar de Budos, évêque d'Agde, lui avait dénoncé la saisie des revenus opérée par Messieurs de la Sainte-Chapelle appuyés par le procureur du roi en la Chambre des Comptes de Paris, à Carcassonne, Béziers et Lodève (1) :

Sur quoi délibération prise par province il a été arrêté... que les députés qui vont vers le roi pour traiter les affaires avec les sieurs

(1) Procès-verbaux, tome II, p. 634.

commissaires de Sa Majesté demanderont déclaration en la forme qui sera jugée la plus raisonnable pour faire cesser l'indue vexation.

L'article 16 de l'ordonnance de janvier 1629, quoique un peu équivoque, donna quelque satisfaction :

Nous entendons jouir du droit de régale qui nous appartient à cause de notre couronne, *ainsi que par le passé*... le tout suivant l'édit sur ce fait par notre très honoré Seigneur et père en l'an 1605, au mois de décembre. (1)

Les évêques de Séez, Rennes, Auxerre, Chartres et Beauvais, délégués de la Compagnie, demandèrent une précision :

Le roi ajoutera, s'il lui plaît, à ces mots « ainsi que par le passé » ces autres mots : « et es lieux où nous en avons joui et où le droit est établi ».

La Cour répondit :

On n'a rien ajouté à cet article, d'autant que quand le roi dit : « ainsi que par le passé », il déclare ne vouloir jouir de la régale es lieux où il n'en a pas joui par le passé, joint aussi que l'article renvoie à l'édit de 1606 où l'intention du clergé est à plein déclarée (2).

Le garde des sceaux, Marillac, qui redoutait les gloses du Parlement, décida Louis XIII à se transporter en personne au Palais pour faire enregistrer l'ordonnance ainsi expliquée, sans autre réserve ni modification. C'était un succès.

Quatre ans ne s'étaient pas écoulés qu'au Conseil même du roi les thèses parlementaires avaient leur revanche.

***

A partir de 1633, en effet, la jurisprudence du Conseil, jusqu'alors favorable à la liberté des églises lui devient délibérément contraire; à l'égal du Parlement, ce tribunal se fait l'adversaire de ce qu'on appelait un privilège du clergé méridional.

Cette évolution fut causée, paraît-il, par un savant mémoire dressé à la demande même du roi Louis XIII par Mathieu Molé, Omer Talon et Jérôme Bignon, pour éclairer le Conseil dans les causes relatives aux bénéfices conférés en régale des diocèses de Cahors, Dol, Carcassonne et Auch.

Cette pièce importante a trouvé place dans le recueil des *Preuves de Libertés* de Pierre Dupuy (3), et à juste titre, car elle

(1) *Mémoires du Clergé*, t. XI, col. 278.
(2) *Mémoires du Clergé*, t. XIII, col. 1372.
(3) Ch. XVI, n° 59, dans l'édition in-folio de 1639, p. 405 et suiv.

contient une doctrine complète dont la Cour ne se départira guère qu'un instant et à laquelle elle reviendra toujours : tous les considérants de la déclaration de 1673 s'y trouvent et les principes politiques et juridiques contre lesquels s'insurgeront vainement les évêques d'Alet et de Pamiers, y sont énoncés avec une fermeté qui ne laisse guère place à contestation.

La consultation est datée du 24 juillet 1633. Elle rassemble des arguments que nous avons vu exposés par les divers avocats du roi et les coordonne en une synthèse achevée.

Aux yeux de Molé et de ses confrères, le principe qui domine toute la matière est celui-ci :

Nous sommes d'avis, sous le bon plaisir de Sa Majesté, qu'il doit être tenu pour constant que la régale est universelle et a lieu en toutes les églises cathédrales de ce royaume terres et seigneuries de son obéissance. Et si autrefois cette proposition a été révoquée en doute, ce n'a été qu'à faute de connaître et entendre au vrai quelle est la nature et qualité de ce droit, lequel étant non seulement inhérent et attaché à la dignité et personne sacrée de nos rois, mais aussi uni et incorporé à la couronne, né et établi avec elle et l'un de ses plus riches ornements il doit avoir autant d'étendue que la royauté même, *laquelle ayant par tout une égale puissance*, ce droit qui lui est si conjoint est appelé régale (pour marquer son éminence par-dessus tous les autres) doit aussi produire ses effets en toutes les parties de ce royaume...

Les gens du roi admettent cependant qu'il y a des évêchés exempts, comme le reconnaissent plusieurs arrêts du Parlement; mais cette exemption doit être prouvée par de bons titres et non par « le prétexte de quelque remise ou concession gratuite ou par tolérance de possession contraire ».

C'est, en effet, ce qui s'observe pour tous les autres droits de la couronne, lesquels par les règles ordinaires ne peuvent être sujets à la prescription, ni éteints ou abolis par faute de jouissance, pour la même raison qu'ils ne peuvent être cédés ni aliénés au préjudice de l'Etat duquel les princes souverains ne sont que gardiens et dépositaires pour le conserver entier et sans diminution à leurs successeurs.

Par suite, comme les églises en cause ne fournissent point de titres particuliers d'exemption, les ecclésiastiques pourvus par les ordinaires des prébendes contestés doivent démontrer que la régale était close au moment de leur provision; c'est-à-dire que le serment de fidélité des évêques était enregistré auprès de la Cour chargée d'administrer le temporel de la régale, comme elle a l'administration de tout le domaine du roi : c'est-à-dire auprès de la Cour des Comptes de Paris.

Pourquoi cette formalité est-elle nécessaire ? Molé l'indique très nettement, et donne deux raisons qui s'appliquent même

au cas où, par suite de la négligence des officiers royaux, il n'y aurait pas eu saisie réelle des domaines et revenus vacants.

La première (est) qu'aussitôt que les archevêchés ou évêchés viennent à vaquer ils tombent en la main du roi qui en est saisi de plein droit, tant au spirituel qu'au temporel...

En second lieu, parce que les nouveaux pourvus ne peuvent entrer en jouissance sinon par le bénéfice des dites lettres (lettres patentes du roi attestant que le serment a été prêté) sans lesquelles leur titre ne serait point recevable ni leur possession légitime ne leur étant pas loisible de s'y immiscer de leur autorité privée, ni aussi en vertu de leurs bulles, puisque par nos lois et notre usage aucune bulle n'est reçue et ne peut être exécutée en le royaume sinon par la possession et concession du roi, qui doit être exécutée par le ministre (sic) de ses officiers, lequels donnent la possession en vertu du pouvoir qu'ils ont de Sa Majesté et en exécutant ses mandements et sa volonté, laquelle pour cet effet leur doit être connue et notifiée par ses lettres patentes en bonne forme.

Le souverain a donc un droit propre personnel et inaliénable à succéder à l'évêque mort : il est saisi de l'évêché, au spirituel comme au temporel par le seul fait du décès de l'évêque et demeure le représentant, l'administrateur, peut-être même le propriétaire de l'établissement ecclésiastique, jusqu'au jour où il le transmet à l'évêque successeur. Celui-ci, constitué évêque par l'accord du pape et du roi, n'a point de titre tant que le roi ne lui a pas transmis ses droits sur l'évêché, les bulles qui l'instituent sur la nomination royale ne sont exécutoires qu'après concession du placet souverain, et la Chambre des Comptes, organe de l'administration du domaine, ne peut délivrer au prélat la part de ce domaine attachée à son siège que sur la vue du titre complet.

Il en est de ce droit comme de tous les autres droits de la couronne : la présomption est en sa faveur; toutes les provinces de France sont égales entre elles, également soumises au souverain, sauf privilège qu'il faut prouver.

La théorie est maintenant parfaitement élucidée : Molé et les gens du roi demandent au prince de la consacrer par une déclaration particulière, qui ordonnerait aux officiers locaux, rendus responsables sur leurs propres deniers, de faire la saisie des évêchés vacants, aux évêques de faire enregistrer leurs serments à la Chambre des Comptes de Paris, et qui remettrait au Parlement de cette ville le plus ancien et le mieux instruit des droits du roi, le jugement de toutes les contestations relatives à la régale.

Moins d'un an après, dès juin 1634, la doctrine de Molé, de Talon et de Bignon nous apparaît comme devenue la règle des arrêts du Conseil : ce tribunal envoyait en possession des béné-

fices contestés dans les cathédrales du Midi les régalistes jusqu'alors écartés; l'archevêque d'Auch et les autres prélats méridionaux qui n'étaient pas en règle avec la Chambre des Comptes recevaient l'injonction encore inouïe de faire enregistrer, dans les six mois, leur serment de fidélité à la Cour de Paris. En 1635, Louis XIII inflige à l'évêque de Couserans la sanction même qui, quarante ans plus tard, déchaînera la guerre dans les diocèses d'Alet et de Pamiers : bien que l'évêché soit pourvu d'un titulaire depuis treize ans, le prince confère en régale une des prébendes de collation épiscopale. En même temps, s'ouvre une querelle qui, pendant longtemps, devait agiter le diocèse de Cahors : malgré le privilège dont l'exercice immémorial était prouvé par des pièces irréfutables, on mit sous séquestre les revenus d'une église dont le temporel, comme le spirituel, avaient toujours été, pendant la vacance, administrés par le chapitre.

On comprend que pour se mettre à l'abri des vexations beaucoup de prélats aient alors obéi aux ordres de la Cour : l'évêque d'Agde fait enregistrer son serment de fidélité à la Chambre des Comptes de Paris dès 1634; en 1635, les évêques de Cahors (Pierre Habert) et de Carcassonne (Vital de l'Estang), condamnés par arrêt du Conseil du 6 juillet précédent, en font autant le 27 février, de même Noël du Perron, évêque d'Angoulême, Gaspard de Daillon, évêque d'Albi, Barthélemy d'Elbène, évêque pard de Daillon, évêque d'Albi, Barthélemy d'Elbène, évêque d'Agen, Bernard Desproust, évêque de Saint-Papoul; au cours de 1636, Michel Nivelle, évêque de Luçon, et Clément de Bonzi, évêque de Béziers, en 1637. Le saint évêque de Cahors, Alain de Solminihac, prêta serment le 4 octobre 1637 et présenta ses lettres à la Chambre des Comptes de Paris à la fin de novembre ou le premier décembre de cette même année, François Foucquet, évêque de Bayonne, s'exécuta de même le 31 mai 1639 et aussi Jacques Desclaux, évêque de Dax, et Sylvestre de Marcillac, évêque de Mende... Encore faut-il ajouter que les listes conservées aux Archives ne sont pas complètes (1).

### V. — La production au Conseil des titres d'exemption de nos églises méridionales.

L'épiscopat, cependant, ne désertait pas le combat pour la liberté. L'orageuse assemblée de 1635 lui fournit l'occasion de manifester très ouvertement ses sentiments; mais elle allait permettre aux magistras du Conseil de réclamer aux provinces libres de la régale production de leurs titres d'exemption : ainsi

(1) Archives Nationales, série PP, 152, f. 210 sq.

l'Eglise allait-elle peu à peu quitter son excellente position de défenderesse, déchargée de faire la preuve de la liberté qu'elle possédait, pour se laisser acculer à la fâcheuse position de demanderesse fort embarrassée pour fournir le texte de privilèges qu'elle n'avait jamais eu besoin de solliciter.

Un homme qui a laissé dans l'histoire une haute réputation d'intégrité, Pierre Séguier, venait d'être placé, comme garde des sceaux, à la tête de la magistrature française, il devait y rester à ce titre ou comme chancelier — sauf deux interruptions en 1650 et de 1652 à 1656 — jusqu'à la veille de la Déclaration sur la régale de 1673 : or, en cette affaire, le clergé ne devait pas rencontrer d'adversaire à la fois plus irréductible et plus habile que cet homme, d'une piété et d'une droiture incontestables, mais en qui s'incarnent toutes les théories absolutistes du corps dont il avait été tiré. C'est lui qui imposera à nos églises la procédure fatale dont on vient de dire un mot.

Coïncidence curieuse, la prébende qui, en 1635, fournit occasion aux Agents du clergé d'exposer à l'Assemblée l'affaire générale de la régale, est celle-là même qui, en 1676, donna ouverture aux démêlés du roi avec l'évêque de Pamiers, et le titulaire, dont la mort permit l'introduction de la régale dans notre diocèse pyrénéen, est justement celui qui, le 16 juillet 1635, portait sa cause aux députés du clergé; c'était le chanoine régulier François de Mascaron. Ce religieux était poursuivi au Conseil privé par un régaliste nommé Pierre Henry. La Compagnie chargea d'abord Louis de Nogaret, évêque de Mirepoix, de voir M. le Garde des Sceaux et quelques membres du Conseil pour les intéresser à l'affaire du chanoine appaméen (1).

On ne s'en tint pas à cette intervention assez platonique. Au reste, dès le lendemain de la plainte déposée par Mascaron, c'est-à-dire le 17 juillet 1635, l'archevêque d'Auch et les évêques de Saint-Paul-Trois-Châteaux (François de Grignan) et de Nîmes (Denis Cohon) représentèrent les assignations que le Conseil leur avait fait tenir et les procédures engagées contre leurs églises : eux aussi réclamaient l'assistance de la Compagnie.

Aussitôt l'on pria les Agents du clergé d'exposer l'état de l'instance générale : leur rapport fut inquiétant.

L'Assemblée, dit le procès-verbal, voyant que l'intention du Conseil est d'étendre la régale par tout le royaume, quoique plusieurs provinces en soient exemptes, jugea qu'il était nécessaire de prévenir ce mal et ensuite, après une longue agitation de cette question, il fut résolu que très humbles remontrances seraient faites au roi pour le supplier de maintenir es provinces dans leurs exemptions,

(1) Procès-verbaux, t. II, p. 738 sqq.

et de pourvoir à quelques prétentions indues de Messieurs de la Sainte-Chapelle sur les églises qui s'y reconnaissent sujettes.

Les archevêques d'Auch et d'Arles, avec treize autres députés, furent nommés pour exécuter au plus tôt cette commission.

En conséquence, le 22 juillet, Jean Jaubert de Barrault, archevêque d'Arles, à la tête de la députation parla au prince « avec tant de prudence et de courage, raconte Jacques Leberon, évêque de Valence, qu'il fallait espérer un fort bon succès de la requête ». Le roi témoigna beaucoup d'affection à conserver les immunités et privilèges du clergé et promit de parler à son Conseil.

Une bonne parole de plus ne calmait pas toutes les inquiétudes du clergé : l'affaire fut remise sur le bureau le 2 août et après qu'elle eût été « longuement et exactement agitée par délibération de provinces » il fut arrêté :

Que Sa Majesté serait *très humblement suppliée de vouloir, par arrêt de son Conseil, déclarer nommément et spécifiquement les provinces et évêchés particuliers qui sont exempts du droit de régale* sans que les actes que quelques particuliers auraient fait pour éviter vexation, ou collusoirement avec le chapitre de la Sainte-Chapelle puissent nuire, ni préjudicier au droit des évêchés qui sont d'ailleurs en droit et possession légitime d'exemption des dites régales.

Le 29 août, on annonça aux prélats qu'au jugement du garde des sceaux la question devait être « plus particulièrement agitée avec les députés de l'Assemblée et le 7 septembre « que Messieurs du Conseil ne voulaient pas déclarer les évêques qui ne sont pas sujets au droit de régale, ni révoquer l'arrêt du Parlement de Paris ».

L'intervention même du cardinal de Richelieu qui, le 11 janvier 1636, dit lui-même aux représentants du clergé qu'il ferait en personne tout le possible pour le contentement de l'Assemblée, n'obtint rien du Conseil : les députés des provinces se séparèrent le 27 avril 1636, sans grand espoir de sauver une liberté que le Conseil du roi ne défendait plus.

Les agents généraux poursuivaient cependant les procédures engagées : une requête émanée de ces personnages demanda fort correctement déclaration de l'exemption premièrement des archevêchés et évêchés de Languedoc, de Provence et Dauphiné, qui étaient en possession immémoriale de leur liberté, et secondement des autres diocèses qui avaient titre ou privilège particulier. Le Conseil, par deux arrêts des 16 octobre 1637 et 9 juin 1638, imposa sans distinction à toutes ces églises la charge de faire la preuve de leur privilège :

Le roi, en son Conseil, avant faire droit sur la dite requête a ordonné et ordonne que les archevêques et évêques des dites pro-

vinces... et autres... qui prétendent immunité et exemption du droit de régale enverront dans six mois au greffe du Conseil les titres et enseignements sur lesquels ils se fondent, pour le tout vu et examiné par Sa Majesté au rapport du sieur Le Bret, leur être pourvu ainsi qu'il appartiendra par raison et à faute de rapporter par les dits archevêques et évêques les dits titres et enseignements dans les six mois, Sa Majesté, dès à présent comme dès lors, les a déclarés et déclare déchus des dites immunités et exemptions par eux prétendues (1).

C'était une catastrophe.

Le choix du rapporteur d'abord était des plus inquiétants. Le Bret était cet avocat dont les théories, on se le rappelle, avaient, trente ans plus tôt, fait dire au président Achille de Harlay : « Maintenant, personne ne pourra plus douter de l'universalité de la régale ». Or, on savait que le maître des requêtes était demeuré fidèle aux principes de l'avocat du roi. Au seizième chapitre du premier livre de son traité sur la souveraineté de nos rois, Le Bret, vieilli, a rassemblé les « maximes principales sur la matière de la régale et la seconde est exprimée en ces termes : « La régale a lieu dans toutes les églises cathédrales du royaume, comme il a été jugé sur mes conclusions en la cause de la régale d'Angoulême » (2).

En second lieu, il aurait fallu être aveugle pour ne point comprendre où tendait cette nouvelle exigence relative à la production des titres.

C'était un attentat contre les libertés les mieux établies des provinces, le Languedoc était particulièrement lésé.

Les Etats de ce pays, réunis à Béziers, protestèrent le 3 décembre 1637 et leurs députés en cour chargés de remettre le cahier des doléances durent appuyer sur la réclamation (article XVI du cahier de 1638). A Paris, on ne tint aucun compte de la démarche; on répondit : « Qu'après qu'il aurait été satisfait à l'arrêt du Conseil dont il est fait mention au dit article, Sa Majesté mettrait en considération les privilèges que la province de Languedoc prétend avoir contre le droit de régale pour y pourvoir ainsi qu'elle verra être à faire raison. »

Les vaincus de Castelnaudary n'avaient qu'à courber le front : pour la première fois depuis leur réunion à la couronne, et en violation des stipulations formelles du pacte de réunion, nos provinces méridionales et leurs églises allaient se soumettre à la présentation des titres sur lesquels se fondaient leurs immunités. L'année 1639 est donc une date fatale dans l'histoire de la ruine de leurs libertés.

(*A suivre.*) Marc DUBRUEL.

(1) *Mémoires du Clergé*, t. XI, col. 353.
(2) *Mémoires du Clergé*, t. XI, col. 512 sqq.
(1) Arch. départ., Haute-Garonne, C. 2302 *bis*.

# NOTES ET CRITIQUES

J. Dupont, *Jeanne d'Arc d'après ses propres déclarations, les dépositions juridiques des témoins de sa vie, les écrits de ses contemporains*, Paris, libr. J. de Gigord, 1916, in-12 de 295 p.

Mieux que tout ce que je pourrais en dire la genèse de ce livre peut en faire deviner le caractère et la valeur. « Il a eu pour cause occasionnelle l'indignation » qu'a fait éprouver à son auteur — c'est lui-même qui nous l'apprend dans son Avant-propos — « la lecture de l'odieux roman dans lequel M. Anatole France s'est amusé à caricaturer la sainte de la patrie ». Dès lors il s'est « senti poussé » à étudier plus qu'il « ne l'avait fait jusque là cette figure d'héroïne et de sainte ». Et « pendant plus de sept ans » il a parcouru « l'un après l'autre les cinq gros volumes in 4° dans lesquels le R. P. Ayroles a réuni le texte ou la traduction des documents originaux concernant la Pucelle ». Il a choisi « dans cette masse de documents ceux qui présentent le plus d'intérêt et les meilleures garanties d'exactitude » ; il les a « coordonnés ensemble, citant textuellement les uns, résumant les autres, glissant çà et là quelques observations, de manière à former un tout intéressant et bien homogène », avec la préoccupation constante « de donner en style simple et clair une biographie aussi vivante et aussi complète que possible ». « Des conseils d'amis, bons juges en fait de littérature et d'histoire » l'ont décidé à publier ce travail « entrepris et achevé sans autre but que d'occuper pieusement et agréablement ses loisirs ».

Rendons hommage aux bonnes intentions de l'auteur. A défaut d'originalité, son œuvre respire une admiration sans borne pour la personne et l'œuvre de la bienheureuse Pucelle, et elle ne peut que contribuer à produire ou à accroître ce même sentiment chez ses lecteurs, du moins chez ceux à qui suffit la connaissance élémentaire des faits, dussent les affirmations de l'auteur n'avoir d'autres garanties qu'elles-mêmes. Ils trouveront ici une de ces nombreuses Vies de Jeanne d'Arc simples, pleines et édifiantes, comme en a fait éclore la béatification. La curiosité de l'auteur s'étend peut-être un peu plus que chez d'autres sur les à côté du sujet, les sources, la gloire posthume etc. Mais, à entrer dans cette voie, puisqu'il s'occupait des sources, il était élémentaire de donner les titres complets des ouvrages indiqués avec leurs éditions de valeur, et s'il jugeait à propos de faire remonter l'histoire de Jeanne d'Arc à Philippe le Bel — on ne voit guère pourquoi —

il aurait pu étudier de plus près le schisme d'Occident; il aurait vu qu'il s'étend encore plus sur le XIVe siècle que sur le XVe et qu'il s'ouvre par l'élection de Clément VII et non de Clément VI.

Antoine DEGERT

Le chanoine U. CHEVALIER membre de l'Institut, *Les Ruines au cours des siècles*, Paris, A. Picard, in-16, 263 p.

Sous ce titre mélancolique M. U. Chevalier nous fait l'inventaire de toutes les ruines accumulées depuis les temps historiques par les guerres, les épidémies ou les cataclysmes de la nature. Ruines des villes, ruines des bibliothèques, ruines des hommes sous la forme de l'esclavage, il n'y manque que le chiffre des victimes, mais l'auteur l'a sans doute donné dans son volume sur *la Guerre* que je n'ai pas vu. Tel qu'il est, ce funèbre inventaire n'est déjà que trop long avec ses 502 numéros où ont pris place, selon l'ordre alphabétique, les villes des cinq parties du monde qui furent ruinées, un jour ou l'autre, au cours de leur histoire. Et il serait possible encore de l'allonger, car je ne trouve là ni la cité des Sotiates ruinée par César, ni la cité des Boïens dont une inscription nous a fait connaître en ces dernières années le nom d'un évêque, ni Arisitum qui fut un moment un évêché, ni la grande ville ou villa impériale de Martres-Tolosane dont les ruines ont enrichi le musée de Toulouse et inspiré tout un volumineux mémoire de l'Académie des inscriptions et belles-lettres (1900), ni Genabum, ni Uxellodunum...

Mais dans ces notices destinées à un journal quotidien le *Messager de Valence*, l'auteur ne visait, il nous en avertit lui-même, à aucune prétention. Peut-être cependant au sujet de Bordeaux, puisqu'il jugeait à propos d'y signaler quelques ruines, la mention du Palais-Galien et des Piliers de Tutèle eût pris avantageusement la place du « martyre de S. Fort » dont les travaux de savants critiques, collègues de M. Ch. à l'Institut, ont fortement modifié l'état civil. Son petit volume n'en formera pas moins pour nous un excellent supplément à nos dictionnaires de géographie et d'histoire. A des lecteurs moins hantés de préoccupations utilitaires, cette triste évocation de catastrophes lointaines, aurait pu en d'autres temps mieux faire apprécier le bonheur de vivre à notre époque, mais hélas! nous n'en sommes plus à pouvoir dire avec le poète.

Suave mari magno turbantibus aequora ventis.
E terra *alterius* durum spectare laborem.

Antoine DEGERT

*La Jeunesse de la guerre, Pierre de Morel*, 1893-1915; *Un cœur de français et d'apôtre.* Extraits des Notes intimes et du journal recueillis et publiés par M. MAZE-SENCIER.

« Je veux que ma vie soit digne d'être citée comme exemple », disait un jour à M. Maze-Sencier ce jeune homme dont il vient de nous faire entrevoir « le mystère de grâce ». Son vœu est rempli. Pierre de Morel « aura été, comme le dit si bien son interprète,

l'un des représentants les plus achevés de cette génération héroïque et sacrifiée de la guerre ». « La mort révèle le secret des cœurs » et l'on ne sait bien le point de la vie où une âme est parvenue que le jour où elle est mise en demeure de faire le sacrifice suprême. Alors seulement apparaît dans celles qui vivaient véritablement ce principe caché « d'un amour plus fort que la mort ». Il ne suffit pas de mourir sur le champ de bataille ou des suites de la guerre pour marquer sa vie de l'empreinte des héros. Parmi ces jeunes hommes moissonnés avant l'heure au service de la patrie, il y a des victimes et il y a des martyrs. Ceux-ci ont donné leur vie parce que Dieu la leur a demandée ; ils sont morts pleins de toutes les ardeurs de la vie, voulant bien mourir s'il plaisait à Dieu et parce que Dieu le voudrait. « Etre un vaillant soldat de la France et un ardent soldat du Christ » : tel fut le plan de vie de Pierre de Morel, dès que son âme fût assez formée pour avoir le sens réfléchi de sa destinée. Ce fut dès lors comme une ascension continuelle dans la vraie vie, dans la vie que la foi éclaire et que la bonne volonté anime. Il écrit le 21 décembre 1913 : « A mon Christ qui est sur ma table. — Je me confie à lui ; Je le regarde. C'est lui qui a jusqu'ici protégé mon travail, lui qui a soutenu mes efforts pour demeurer dans la voie droite. Je lui demanderai aide et appui jusqu'à la mort ; et c'est sur mon Christ que s'éteindra mon dernier souffle ». Là est le secret de sa vie et de sa mort. Dieu l'a pris à vingt-deux ans, parce qu'il avait déjà fourni une longue carrière à un âge où beaucoup n'ont pas même commencé de vivre. Ce qu'il a fait dans sa mort, il l'avait fait dans sa vie. « Bien vivre » cela voulait dire : faire du bien aux hommes pour l'amour de Dieu à l'exemple de Notre Seigneur. Il est « bien mort » comme il a « bien vécu », « pour les autres » et pour l'amour de Dieu. Non, on ne s'élève pas d'un coup à ces hauteurs et c'est une erreur de croire qu'il suffise d'être jeune pour trouver tout de suite quand il en est besoin, l'ardeur du sacrifice et qu'on puisse passer sans transition d'une vie à l'abandon à la force d'âme qui engendre la véritable abnégation. Souffrir, mourir, tout homme, hélas, en est capable, c'est le sort commun, mais il n'y a qu'une manière de triompher de la souffrance et de la mort, c'est de « prendre sa croix et de suivre Jésus-Christ ». « En vivant de la sorte, écrit Pierre de Morel, on s'élève soi-même et l'on se rend digne d'aller glorifier Dieu au Ciel ».

Germain BRETON.

*Une âme vaillante et rayonnante, Léon Asson* lieutenant au 18e d'Infanterie par le R. P. LAMBERT, Paris, Beauchesne, in-12, XIX-346 p.

Ce n'était pas une âme vulgaire que celle de Léon Asson. Même sans sa mort héroïque au champ d'honneur, sa vie eût mérité d'être révélée au public. Vraiment le R. P. Lambert a eu raison de penser qu'il n'avait pas le droit de garder pour lui seul l'histoire d'une existence qui n'eut pas de secrets pour lui. Et où il s'est encore montré digne de cette bonne fortune, c'est dans le soin qu'il a pris de s'effacer le plus possible derrière son héros, pour le laisser se raconter ou se peindre lui-même directement à

nous. La correspondance et surtout le Journal intime de Léon Asson « commencé dès sa plus tendre jeunesse » et poursuivi jusqu'à la veille de sa mort constituent la trame à peu près continue de ce livre et en font une autobiographie aussi sincère qu'attachante. L'auteur nous assure que ce Journal « fut constamment le fidèle miroir de son âme dont il reproduisait invariablement toutes les nuances, c'est-à-dire les joies et la tristesse, les espérances et les déceptions ». Les extraits, d'une belle tenue littéraire, qu'il nous en sert ne sont pas pour contredire son affirmation.

On y voit aux prix de quels efforts de labeur incessant et de volonté énergique le fils du modeste commis-voyageur de Grasse s'élève en moins de huit ans au grade d'officier. Et ce qui nous intéresse encore davantage ici, c'est le spectacle du travail intime qui transforme en chrétien convaincu et pratiquant, en apôtre zélé, ce jeune collégien un moment fourvoyé dans le nihilisme Nietzschéen et le pessimisme Schopenhauerien. Il faut lire les divers chapitres consacrés au fils, à l'ami, au poète, au littérateur, au chrétien, à l'officier en garnison à Pau, pour connaître tout ce que le retour à la foi a fait épanouir dans cette âme exquise de belles qualités morales et de vertus chrétiennes. Nous ne le suivrons pas dans l'affreuse guerre qui ne le surprit ni ne l'effraya. Emporté le 16 septembre par un éclat d'obus il était pleuré par « ses soldats qui l'adoraient » et par ses collègues qui gardent son souvenir « comme celui d'un officier modèle sans peur ni reproche ». Nous nous bornerons à citer ces deux mots des nombreux témoignages rendus à la mémoire de ce vaillant soldat. Mais son plus bel éloge, c'est encore l'exposé simple et loyal de cette vie toute d'honneur, de dévouement et d'héroïsme chrétien et il est à lire tout entier.

Antoine Degert

IMPRIMERIE ANTONIN MONTLAUZEUR, 41, RUE RIQUET, TOULOUSE.

# LE PROPHÈTE OSÉE

## I. — L'HOMME

Osée-ben-Beêri nous est moins connu qu'Amos. Il vivait vraisemblablement en Israël, car il connaît par le détail l'état religieux et politique de ce royaume. Grâce à lui nous sommes assez bien renseignés sur les nombreux sanctuaires du Nord, tant à l'est qu'à l'ouest du Jourdain, sur les préoccupations qui y conduisaient les agriculteurs, sur les pratiques sanglantes et licencieuses qui y étaient autorisées. Les troubles politiques, d'autre part, l'instabilité des rois, les convoitises des grands, les intrigues des partis sont très souvent dépeints dans ses prophéties et nous reportent à la période agitée qui s'étend des dernières années de Jéroboam II (783-743) à la chute de Samarie (722). On ne trouve pas chez lui d'allusion certaine à ce dernier événement. Il fut donc, au moins dans sa jeunesse, le contemporain d'Amos ; peut-être songeait-il à lui lorsqu'il mentionne les attaques dirigées en plein temple contre les prophètes. Comme lui, du reste, il n'était, que l'on sache, « ni nâbhî ni fils de nâbhî ». On pourrait croire que sa condition ne dépassait pas celle du berger prophète, car, s'il y a lieu de faire fond sur le modeste prix d'achat qu'il aurait consenti à payer pour prendre femme, il ne songeait pas à se marier dans les hautes classes de la société.

On serait un peu mieux instruit de quelques incidents de sa vie si l'on pouvait tirer au clair la question des mésaventures conjugales qu'il s'attribue. Il en parle deux fois, et assez lon-

guement, au début de son opuscule. Par inspiration de Yahwè, raconte-t-il d'abord, il s'était marié à une femme du nom de Gômer-bath-Dibhlayim, qui, même avant son mariage, à ce qu'il semble, n'était pas fort recommandable. Elle mit au monde trois enfants dont Osée finit par s'apercevoir qu'il n'était pas le père et à chacun desquels il donna un nom destiné à symboliser l'infidélité du peuple d'Israël envers Yahwè, infidélité dont Gômer et ses bâtards n'étaient que de trop vivantes images. Le premier, un fils, fut nommé « Yizreël », « Dieu sème », pour marquer que Yahwè songeait à tirer vengeance dans la plaine de Yizreël du sang que Jéhu, le fondateur de la dynastie régnante, y avait si atrocement versé lors de son usurpation. Une fille vint ensuite qui s'appela « Lô ruhâmâ », c'est-à-dire « Elle n'est pas chérie », car Yahwè était décidé à ne plus aimer Israël. Enfin, au troisième enfant, un fils encore cette fois, Yahwè fit donner le nom de « Lô ammi » ou « Pas mon peuple », ce qui indiquait qu'il renonçait Israël et ne voulait plus être son Dieu (I, 2-9).

De ce récit se rapproche tout naturellement un épisode plus court que le prophète rapporte en ces termes : « Yahwè me dit encore : « Va aimer une femme qui, aimée d'un autre, « lui est adultère, à l'imitation de l'amour que Yahwè porte aux « Benè-Israël qui se tournent vers d'autres dieux et aiment les « gâteaux de raisin ». Je me l'achetai donc au prix de quinze sicles d'argent, d'un homer et d'un léthekh d'orge, et je lui dis : « Pendant de nombreux jours tu vas me rester tranquille « sans te prostituer, sans être à un autre, et moi-même je « m'abstiendrai d'aller vers toi ». Car pendant de nombreux jours, les Benè-Israël demeureront sans roi, sans chef, sans sacrifice, sans pierre levée, sans éphod ni teraphim ; puis les Benè-Israël se remettront à chercher Yahwè, leur Dieu, et David, leur roi, et ils accourront émus vers Yahwè et vers la faveur qu'il rendra, à la fin de ces jours » (III, 1-5).

S'agit-il dans tout ceci d'histoire ou d'allégorie ? Osée s'est-il mésallié par ordre de Yahwè ou a-t-il imaginé ce symbole quelque peu grossier pour mieux traduire ce qu'il y avait de déréglé et d'odieux dans l'infidélité d'Israël ? Fait-il allusion à

deux mariages distincts, l'un avec Gômer, l'autre avec la femme adultère anonyme ? Ou s'agit-il, dans les deux cas, de Gômer qui aurait été répudiée pour son inconduite puis reprise par amour ? Ces diverses interprétations ont leurs partisans. Mais elles reposent à peu près uniquement sur des arguments d'ordre moral que chaque exégète exploite selon son tempérament personnel ; loin d'appuyer une conclusion certaine, ils ne donnent pas même une forte probabilité à une opinion plutôt qu'à une autre.

Que ces deux récits puissent être des allégories pures, cela n'est pas douteux : pareilles inventions ne dépassent pas les forces créatrices de l'imagination orientale, assez bizarre parfois. L'inconduite, d'ailleurs, favorisée par la religion populaire, s'étalait sans retenue dans le royaume de Samarie et pouvait suggérer ce parallèle entre l'infidélité conjugale d'une épouse et l'infidélité religieuse d'Israël. Par contre, il n'est pas moins possible qu'il s'agisse de faits réels qui eussent entaché la vie privée d'Osée. Le milieu où il vivait n'était que trop fertile en mésaventures de ce genre et un prophète, que sa qualité et sa mission n'en préservaient pas nécessairement, y devait trouver, comme dans tout le reste, une matière douloureusement excitatrice de réflexions religieuses. Le seul argument positif qui pourrait permettre d'assurer son choix entre l'allégorie et la réalité, c'est que le nom de la femme infidèle, Gômer-bath-Dibhlayim, n'a pas de signification symbolique connue ; il désignerait donc une personne réelle, non un personnage d'allégorie. On voit que cet argument n'a qu'une valeur démonstrative assez faible.

A la rigueur, il peut sembler suffisant pour autoriser à chercher un fond de réalité dans ces récits. Mais un prophète était à la fois un philosophe, si l'on peut dire, et un poète, bien plus qu'un historien impassible. Aussi n'est-il pas invraisemblable qu'Osée, ayant épousé une femme qui le rendit malheureux, reconnut dans cet accident même une intervention de Yahwé. Il ne se serait pas appliqué à nous raconter l'histoire objective de ses infortunes privées. En ayant beaucoup souffert, y ayant beaucoup réfléchi, en ayant évalué la valeur représentative,

il aurait plutôt cherché, sous la poussée de l'inspiration, à communiquer à d'autres les impressions religieuses qu'il en avait ressenties. Par sa mission prophétique, les souffrances qu'il éprouvait, les plaintes, les reproches, les menaces que lui arrachait son malheur devenaient les souffrances, les plaintes, les reproches, les menaces de Yahwè abandonné par son peuple. Ce besoin en quelque manière professionnel de servir à Yahwè, de s'effacer devant lui, de disparaître en lui, amenait le prophète à transposer peu à peu les faits pour leur donner une signification plus pleine ou pour les adapter aux besoins de ses divers auditoires. De la sorte, il vaudrait peut-être mieux ne pas voir dans les deux récits de mariage l'histoire de deux mariages distincts soit avec deux femmes soit avec la seule Gômer, mais plutôt deux récits allégorisants inspirés par le même fait réel.

Quoi qu'il en soit, du reste, de la réalité matérielle des faits, c'est pour avoir ressenti dans sa propre vie ou par une compassion intelligente des infortunes d'autrui les tourments les plus intimes de l'homme, qu'Osée s'exprime en une poésie si prenante. Il n'a pas la vigueur d'Amos, ni ses formules d'une brièveté si pleine, ni ses apostrophes véhémentes à l'égal d'une injure. Mais il a plus de cœur et il vibre d'une façon plus humaine. Il a dépeint, et non sans bonheur, les déchirements et les colères, les retours et les pardons, les calculs et les espoirs d'un ardent amour méconnu et bafoué. Sous l'expression de ces sentiments changeants qui se chassent sans cesse l'un l'autre, on entrevoit une âme instruite ou broyée par la souffrance, pénétrée d'une mélancolie sans amertume, refusant de s'avouer désabusée et penchant à la mansuétude, attendant enfin d'une bonté tendre mais un peu lasse un semblant d'adoucissement pour son incurable tristesse.

Tel nous apparaît le prophète et tel nous apparaîtra Yahwè. Lui aussi a aimé, et aimé un peuple qui n'était pas digne de son amour. Repoussé, payé d'ingratitude, abandonné pour d'immondes idoles, il ne peut se résoudre à rester séparé de son peuple infidèle. Sa justice rigoureuse le contraint à sévir. Mais s'il est sévère dans ses châtiments et rude dans ses coups,

il laisse sans cesse reparaître son besoin d'être aimé. Il s'irrite puis regrette sa colère ; il frappe, et son bras s'arrête ; ses menaces finissent en paroles de tendresse. On le voit sans cesse penché sur cet amour éteint qu'il voudrait ranimer.

De cette identité de la situation et des sentiments du prophète et de Yahwè naît comme spontanément chez Osée un sens vraiment heureux de l'allégorie. Les mots et les vers s'y chargent de signification. Tantôt c'est la voix du prophète que l'on perçoit et tantôt celle de Yahwè. Le plus souvent leurs deux voix se confondent et l'on entend à la fois l'homme qui se plaint de son épouse dévoyée et le Dieu qui gémit sur l'idolâtrie de son peuple oublieux. Finalement la pensée religieuse émerge, dépouillée des voiles de l'allégorie, et Yahwè se dresse comme un juge devant les Israélites prévaricateurs. Qu'on lise avec cette pensée le fragment qui suit et l'on pénétrera, en le goûtant, l'art délié du prophète qui sait ainsi formuler les griefs et les menaces de son Dieu en donnant libre cours à la peine et à l'indignation de son propre cœur.

Discutez avec votre mère, discutez —
Non elle n'est pas mon épouse
Et je ne suis pas son mari —
Pour qu'elle ôte de son visage son invite à la prostitution
Et d'entre ses seins sa provocation à l'adultère.
Sinon, je la découvrirai toute nue
Et la mettrai telle qu'au jour de sa naissance.
J'en ferai comme un désert,
J'en ferai comme une terre desséchée,
Je la ferai périr de soif.
Quant à ses enfants, je ne les chérirai pas
Puisqu'ils sont des enfants nés de la prostitution.
Oui, leur mère s'est livrée à la prostitution,
Celle qui les a conçus s'est couverte de honte
Car elle a dit : « Je veux aller à la suite de mes amants.
« Eux qui me donnent mon pain et mon eau,
« Ma laine et mon lin,
« Mon huile et ma boisson ».
C'est pourquoi je vais barrer son chemin avec des épines,
Je vais murer sa clôture,
Et elle ne pourra plus retrouver ses sentiers ;

Elle voudra courir après ses amants,
Mais elle ne pourra pas les atteindre ;
Elle les recherchera et ne les trouvera pas.
Elle, elle ne sait donc pas
Que c'est moi qui lui donnais
Le froment, le vin frais et l'huile,
Que je lui fournissais l'argent à foison
Et jusqu'à l'or qu'on donne au Baal.
C'est pourquoi je reprendrai
Mon froment au temps du froment
Et mon vin à l'époque du vin.
Je retirerai ma laine et mon lin
Dont elle couvrait sa nudité,
Et maintenant je montrerai sa turpitude
Aux yeux de ses amants,
Et nul n'essaiera de l'arracher de mes mains.
Puis je mettrai fin à sa gaîté,
A ses fêtes automnales, à ses nouvelles lunes,
A ses sabbats, à ses assemblées religieuses.
Je dévasterai ses vignes et ses figuiers dont elle disait :
« C'est là ce que m'ont donné mes amants
Comme prix de mes complaisances ».
J'en ferai un hallier,
Et ils seront la pâture des bêtes sauvages,
Des oiseaux du ciel et des reptiles de la terre.
Je tirerai d'elle des représailles pour les jours des Baals
Où elle brûle à ceux-ci des offrandes,
Où elle se pare de son anneau de nez et de ses bijoux,
Où elle s'en va à la suite de ses amants
Et m'oublie, moi !
Oracle de Yahwè. (II, 2-13).

Malheureusement pour l'intelligence de la pensée d'Osée et l'appréciation de son talent littéraire, il subsiste dans son œuvre peu de passages de la longueur et de l'allure de celui-ci. Ses prophéties nous sont parvenues dans un état lamentable. Comme dans tous les prophètes anciens, en général, elles se trouvent groupées plutôt d'après des affinités verbales que selon l'ordre historique et présentent trop souvent des fragments très courts manifestement tronqués qui s'enchevêtrent sans permettre de suivre le développement d'une pensée. Mais plus que partout ailleurs dans la Bible entière, le texte mutilé demeure souvent douteux, parfois impénétrable. Maint passage

est réduit à un tel degré d'effritement qu'il n'est plus possible d'en reconstituer la teneur primitive et que les conjectures les plus heureuses de restauration risquent toujours, faute de point d'appui, de n'être que de fort inutiles jeux de virtuosité critique.

Ces déformations pourraient s'expliquer par le fait que le premier recueil des paroles d'Osée se rédigea au milieu des troubles qui marquèrent les dernières années du royaume de Samarie. Il eut à en subir d'autres du fait de son passage dans le monde religieux de Juda qui, pour le mieux adapter à ses fins, le retoucha de ci de là, y introduisit le nom de son pays, un éloge ou un encouragement, un reproche ou une menace. Ce travail superficiel d'adaptation, assez visible, du reste, dans presque tous les livres de la Bible, ne peut pourtant pas autoriser à dire que toute allusion à Juda est, dans Osée, une interpolation. Les deux royaumes hébreux ne vivaient pas plus isolément leur vie religieuse que leur vie politique. Les nâbhîs du Nord sympathisaient avec les rois du Sud ; le Judéen Amos n'avait pas hésité à franchir la frontière pour aller prêcher aux Israélites le retour à une conception plus traditionnelle du yahwéisme. Osée, non plus, ne dut pas demeurer étranger à ce qui se passait en Juda et aucune raison ne force à écarter de ses prophéties, avant tout examen, ce qui s'y rapporte à ce royaume.

## II. — LA DOCTRINE

L'idée qui semble avoir dominé l'esprit d'Osée et inspiré sa mission, c'est qu'Israël, oublieux des liens d'amour qui l'ont jadis attaché à Yahwè, vit présentement dans une infidélité générale, invétérée, tenace, dont la principale cause est le manque d'une connaissance pratique de la nature et des exigences morales de Yahwè, et dont le véritable remède est moins dans les châtiments que Yahwè doit infliger que dans la générosité de son pardon et le redoublement de son amour.

L'infidélité religieuse d'Israël apparaissait sous un double aspect. Parmi les Israélites que censurait Osée, les uns, avec

Yahwè, adoraient d'autres divinités, surtout des divinités cananéennes; les autres, sans cesser de reconnaître Yahwè pour leur dieu exclusif, ne se faisaient pas scrupule de l'honorer à la manière d'un Baal. Entre ces deux déformations de la religion traditionnelle, il y avait une différence notable. Dans le premier cas, le polythéisme est très caractérisé; dans le second, c'est le monothéisme encore mais abâtardi par des emprunts au paganisme. Pour Osée, yahwéiste ardent et intransigeant, ces nuances ne comptent de rien. Idolâtrie ou yahwéisme à culte idolâtre, c'est tout un. Aussi est-il fort malaisé de serrer d'un peu près ses récriminations. A une première lecture, on a l'impression qu'il ne s'attaquait qu'à des infidèles qui avaient abandonné tout à fait le Dieu national. Une étude plus approfondie donne la conviction qu'il en avait aussi à ceux qui, en gardant leur foi exclusive à Yahwè, ne l'honoraient toutefois pas comme il l'aurait voulu. Le Yahwè à qui, dans un sanctuaire d'origine cananéenne, on offrait des sacrifices aux rites cananéens, avec des conceptions et des sentiments cananéens, ne lui paraissait qu'un Baal. Sous le nom de Yahwè, c'était l'antique Baal local qui, ayant survécu à la conquête, revivait, à peine déguisé, dans le dieu hébreu qui avait prétendu le supplanter.

Le culte qu'on rendait à ce dieu mal défini ne justifiait que trop les reproches du prophète. Les plus anciennes prescriptions du yahwéisme mosaïque abhorraient les sacrifices humains et la sensualité mystique; elles prohibaient la fabrication et l'usage des images religieuses; elles mettaient en garde contre la piété facile des hauts-lieux. Mais combien elles sont méconnues ! Partout des teraphim et des idoles, des éphods et des pierres levées; les veaux dorés du royaume de Samarie font l'orgueil du peuple dont ils reçoivent les baisers fervents; le sang de victimes humaines coule à côté des lieux où se sanctifie le plaisir; les sanctuaires agrestes dressent sur toutes les collines leurs autels rustiques et leurs grands arbres verts.

> De leur argent, de leur or, ils se font des idoles
> Qui les mèneront à la ruine (VIII, 4).

Ils se sont fait couler des statues avec leur argent
Sur le modèle des idoles.
C'est de la fabrication d'artisan, tout cela !..
Ils sacrifient des hommes !
Ils baisent des veaux ! (XIII, 2).
Sur les sommets des monts, il égorge des victimes ;
Sur les collines, il brûle des offrandes,
Sous les chênes aussi, les peupliers et les térébinthes :
Il fait si bon sous leur ombrage !
Oui, ils s'isolent avec les prostituées des temples
Et ils sacrifient avec les courtisanes sacrées (IV, 13-14).

Là, l'Israélite dévôt ne pensait guère qu'à son intérêt personnel. Encouragé par des prêtres avides, plutôt enclins à réclamer des victimes dont ils attendaient une bonne part que soucieux de modérer une ardeur contraire aux prescriptions divines, il assaillait de demandes un dieu qui semblait n'avoir d'autre rôle que de les exaucer .Pour le pousser à la générosité, pour obtenir de lui en abondance « le pain et l'eau, la laine et le lin, l'huile et les boissons », il se livrait à « une joie bruyante comme font les païens » ou, au contraire, tombait dans une piété sombre qui s'exprimait par des hurlements frénétiques, une gesticulation fébrile, des balafres et des mutilations cruelles.

Mais dans cette ferveur délirante, Osée ne voit qu'un acte d'infidélité au véritable Dieu. Pour lui, un pareil culte n'est, à le dire crûment, que de la « prostitution », puisque Israël, abandonnant son Dieu et le seul culte qui lui agrée, sert des divinités hybrides par un culte bâtard et ne leur demande que la fertilité de la terre et la fécondité des troupeaux en retour de ses adorations et de ses offrandes.

Si le culte est si peu conforme aux ordonnances de Yahwè, la vie morale, s'inspirant du même égoïsme que le culte, ne peut être qu'une perpétuelle injure à Dieu. Depuis le grand qui profite de son pouvoir pour commettre l'injustice avec impunité jusqu'à l'homme du vulgaire qu'une convoitise sans frein pousse incessammant à la rapine, la masse du peuple s'abandonne à tous les plus bas instincts. Les prêtres ne connaissent pas le Dieu qu'ils ont mission de servir ; les femmes

affichent un dévergondage éhonté ; la mauvaise foi se dissimule sous les serments les plus sacrés ; le vol et l'assassinat se commettent avec un entrain qui exclut l'ombre du remords ; le royaume d'Israël n'est plus qu'un coupe-gorge et un mauvais lieu.

Ecoutez la parole de Yahwè, ô Benè-Israël !
Car Yahwè a à discuter avec les habitants du pays.
Car ni fidélité, ni bonté,
Ni science de Dieu ne se trouvent dans le pays,
Mais serments mensongers, meurtres,
Vols, adultères, violences :
Le sang coule sans interruption (IV, 1, 2).
Ils mêlent la tromperie à leurs œuvres ;
Le voleur pénètre dans la maison
Et la bande pille en rase campagne (VII, 1).

Vos filles se livrent à la prostitution
Et vos jeunes épouses sont adultères (IV, 13).

Les chefs d'Israël sont comme des « déplaceurs » de bornes :
Sur eux, je verserai comme de l'eau ma colère.
Ephraïm exerce l'oppression et brise la droiture (V, 10, 11).

Dans la vie politique règne la même indifférence à l'égard des vues surnaturelles.

A l'intérieur, Israël s'étant soustrait à l'autorité de la Maison de David, le pouvoir, au lieu d'être envisagé comme une délégation de l'autorité de Yahwè, n'est plus que la conquête de l'ambition heureuse et de la force brutale. Le champ est ouvert à toutes les convoitises, à la brigue, à la fourberie, à la violence astucieuse. Les coteries se serrent autour de l'homme de leur choix et jouissent gaîment du pouvoir usurpé. Mais comme elles ne pensent qu'à profiter de leur succès éphémère, elles sont incapables de servir en rien les intérêts du pays et deviennent, entre les mains de Yahwè dont elles ont cru facile de se passer, le fléau inconscient qui châtie l'infidélité.

Eux, ils ont fait des rois, et cela sans moi ;
Ils ont fait des chefs, et cela à mon insu (VIII, 4).

Par leur perversité, ils divertissent le roi
Et par leur fourberie, les chefs ;
Ce sont tous des adultères.
Au dedans d'eux-mêmes, leur âme est comme un four ;
Toute la nuit, leur fureur sommeille ;
Le matin, elle s'enflamme comme un feu flamboyant (VII, 3-5).

Où donc est ton roi, pour te sauver,
Et tous tes chefs, pour te gouverner ?
Eux dont tu disais : « Donne-moi un roi et des chefs ».
Je te donne un roi dans ma colère
Et je le reprends dans ma fureur (XIII, 10, 11).

Rien ne réussit à ouvrir les yeux. Les gouvernements se renversent tour à tour ; mais ces bouleversements ne font que donner carrière à de nouveaux ambitieux, avides d'arriver à leur tour au pouvoir. Le peuple aveugle prend parti pour ceux qui le flattent et se jette dans la mêlée sans penser qu'il suit une fausse voie par où il ne parviendra jamais à la stabilité et à la paix. Il oublie Yahwè qui seul pourrait le sauver de ce mauvais pas et Yahwè le laisse à ses embarras inextricables.

La politique extérieure est aussi peu pénétrée de principes yahwéistes. Dès qu'un danger menace quelque part, on se jette du côté opposé avec autant de vivacité que d'inconsidération. On est affolé. Les uns veulent faire appel à l'Assyrie et les autres, à l'Egypte. On comble de présents ces puissants empires ; on leur paye des tributs ; on dilapide ses ressources à tenter de gagner l'un ou l'autre à sa cause, puis à le servir une fois qu'on s'est mis sous sa coupe. Cependant on ne s'aperçoit pas que le pays va s'épuisant, perdant peu à peu ses forces en hommes et en richesses, comme le vieillard qui ne sent ni l'usure lente qui le mine ni l'âge qui, sur sa tête, sème des cheveux blancs. Et encore si ces alliances chèrement achetées étaient de quelque utilité ! Mais au milieu de ces grands Etats, Israël n'est qu'un Etat pygmée ; de lui l'Assyrie ne fait qu'une bouchée ; à peine compte-t-il dans le concert des puissances ; une déchéance insensible et irrémédiable le conduit à la ruine. Voilà tout ce à quoi il doit s'attendre puisqu'il s'est émancipé de la suprématie de Yahwè.

Ephraïm paît le vent
Et poursuit le vent d'est.
Chaque jour, mensonge et frivolité s'accroissent.
Il conclut une alliance avec l'Assyrie
Et il porte de l'huile en Egypte (XII, 2).

Ephraïm étant parmi les peuples
Est gagné par la vieillesse.
Ephraïm est une galette non retournée.
Les étrangers ont dévoré sa force
Sans qu'il y prît garde,
Et ses cheveux ont blanchi çà et là
Sans qu'il y prît garde (VII, 8, 9).

Car ils sèment le vent
Et ils récoltent l'ouragan.
Champ de belle venue mais sans tige féconde
Et ne produisant pas de grain,
Ou, s'il en produit, des étrangers le dévoreront.
D'Israël, on n'a fait qu'une bouchée :
Maintenant il est parmi les peuples
Comme une chose dédaignée,
Car eux, ils sont montés vers l'Assyrie (VIII, 7-9).

Ainsi de quelque côté qu'il tourne les yeux, Osée ne constate en tout, dans la religion et dans le culte, dans la vie morale et dans la politique, que l'infidélité obstinée d'Israël envers Yahwè. Sans doute, il ne s'agit là que de la masse du peuple ; des récriminations aussi générales ne visaient que le désordre et oubliaient, pour gagner en énergie, ce qu'il pouvait subsister encore de vertus dans le groupe peut-être fort diminué mais encore existant des fidèles serviteurs de Yahwè. Mais ces âmes ferventes, si elles élevaient la voix pour protester contre le dérèglement de leurs compatriotes, ne rencontraient que l'hostilité et le mépris. Des incidents comme celui de Béthel dans la vie du prophète Amos n'étaient sans doute pas très rares. Au moindre mouvement de zèle, à la première parole de réprobation, on criait haro sur l'homme de Dieu ; on bafouait son inspiration ; on lui dressait des embûches ; on le chassait, au milieu des clameurs et des violences,

du temple où il venait adorer selon les antiques tôrâs et fulminer ses menaces contre les idoles réprouvées.

« Le prophète est fou ; détraqué, l'inspiré ! »
A l'énormité de ton iniquité
S'ajoute l'énormité de l'inimitié.
Ephraïm épie les pas (?) du prophète,
Il place des pièges sur tous ses chemins,
Et la persécution, dans le temple de son Dieu (IX, 7-9).

Cette infidélité tenace est d'autant plus profonde et irrémédiable que les Benê-Israël n'en ont pas conscience. Au sein même du désordre, ils se leurrent encore de l'illusion de connaître et de servir Yahwè et c'est « vers lui qu'ils crient : ô Dieu ! » Mais là réside leur erreur fondamentale. Ils ne connaissent pas Yahwè ; ils n'ont pas la science de sa véritable nature ; par suite ils ne l'honorent pas et ne lui obéissent pas comme il le voudrait.

Leur erreur les aveugle à la fois sur ce qui regarde le culte et sur ce qui concerne la juste rétribution des œuvres.

Ils croient faire plaisir à Yahwè par la profusion de leurs victimes. Mais leur générosité est-elle bien l'hommage pur et désintéressé d'une piété sincère ? Au fond, ils ne pensent qu'à leur propre intérêt, aux festins sacrés où ils se gorgent de viandes, à la fertilité de leurs champs qu'ils escomptent obtenir d'un dieu repu disposé à la libéralité. Dans tout cela il n'y a rien qui agrée à Yahwè ; il ne se manifeste pas à qui le cherche de la sorte.

Ils aiment les sacrifices et ils sacrifient,
La viande, et ils la mangent.
Mais Yahwè n'y prend nul plaisir (VIII, 13).
Ils n'ont pas crié vers moi du fond de leur âme,
Car ils hurlent auprès de leurs autels ;
Pour le froment et le vin nouveau, ils se balâfrent...
Avec leurs moutons et leurs taureaux ils vont chercher Yahwè,
Mais ils ne le trouvent pas :
Ils s'est retiré d'eux (V, 6).

Israël, c'était une vigne aux branches luxuriantes
Et aux fruits abondants.
Mais plus il y avait de fruits,
Plus on multipliait les autels.
Autant la terre était belle,
Autant embellissait-on les stèles (X, 1).
Ephraïm a multiplié les autels,
Mais les autels lui ont servi à pécher (VIII, 11).

Ils se trompent surtout lorsqu'ils pensent que leurs crimes accumulés de gaîté de cœur échapperont à l'attention de Yahwè, qui, en sa qualité de Dieu spécial d'Israël, ne devrait pas se montrer trop strict dans le châtiment du mal commis par son peuple. Mais Yahwè ne l'entend pas ainsi. Il discutera avec les siens sur leur conduite ; rien de ce qui fut coupable ne réussira à tromper ses regards et il poursuivra le mal jusque dans l'errement le plus minime.

Il y a une discussion entre Yahwè et Israël,
Pour tirer des représailles de Jacob selon sa conduite
Et lui rendre selon ses œuvres (XII, 3).
Je connais Ephraïm
Et Israël ne peut se cacher de moi (V, 3).
Ils ne se disent pas en eux-mêmes
Que je me rappelle toute leur perversité.
Maintenant leurs œuvres les entourent
Elles sont présentes devant moi (VII, 2).
Emboursée, l'iniquité d'Ephraïm,
Mis en réserve, ses péchés (XIII, 12).
Yahwè se souvient de leur iniquité ;
Il tirera d'eux des représailles pour leurs péchés (VIII, 13).

A ces erreurs profondes Osée oppose la belle formule par laquelle il définit en deux mots le vrai désir de Yahwè au sujet des offrandes et de la vertu véritable.

De la bonté j'éprouve un plaisir et non des sacrifices,
De la connaissance de Dieu et non des holocaustes (VI, 6).

Ainsi, point de ces sacrifices, pas même de ces holocaustes où le peuple met et par quoi il exprime toute sa religion. Ils sont

pénétrés de rites païens, accompagnés de débauches mystiques que le rituel simple et noble du yahwéisme, depuis longtemps fixé par les tòrâs oubliées des prêtres, répudie avec horreur. Au lieu de ce ritualisme déréglé qu'on s'applique à pratiquer un double devoir. L'un regarde le prochain : la bonté; l'autre regarde Yahwè : la connaissance de sa nature; le premier découlant du second mais lui demeurant inférieur comme le sacrifice ordinaire est inférieur à l'holocauste. Dans ces deux commandements se résume toute la volonté de Yahwè, et des vertus fondamentales qu'ils préconisent dérivent les autres vertus.

L'infidélité d'Israël s'aggrave encore du fait de sa longue durée. A peine s'était-il donné qu'il se reprenait déjà. Les prévenances affectueuses de Yahwè dataient des premiers jours de leur rencontre dans les pâturages de l'Egypte persécutrice et dans les solitudes du désert inhospitalier. Elles manifestaient chez lui un véritale élan du cœur. Il s'était montré tendre, dévoué, plein d'espoir en la réciprocité de l'attachement de son peuple pour lui. Mais son amour avait été tout de suite froissé et déçu. Israël n'y avait répondu que par l'ingratitude, par l'oubli et même par cette dernière injure de vendre son amour aux rivaux de Dieu.

Ainsi qu'on trouve un raisin en plein steppe
    J'ai trouvé Israël;
Ainsi qu'on voit un fruit précoce sur le figuier
    J'ai vu vos pères.
Mais eux, ils sont allés vers le Baal de Peor;
Ils se sont voués à ce Baal,
Et ils sont devenus un objet d'horreur comme leur amour (IX, 10).

Mais quand je les appelais
Ils s'éloignaient d'auprès de moi.
Ils sacrifiaient aux Baals,
Ils brûlaient des offrandes aux idoles taillées.
Et moi, pourtant, j'avais guidé les premiers pas d'Ephraïm,
Je l'avais pressé dans mes bras.
Mais il ne reconnut pas mes soins (XI, 2, 3).

Et moi Yahwè, je suis ton Dieu depuis le pays d'Egypte;
De Dieu à part moi, tu n'en connais pas;

De Libérateur, il n'y en a pas d'autre que moi.
C'est moi qui fus ton berger dans le désert,
Dans le pays de la sécheresse.
Mais, dans leurs pâturages, ils se sont rassasiés ;
Une fois repus, ils se sont enorgueillis ;
Aussi m'ont-ils oublié (XIII, 4-6).

Yahwè n'avait pu se résoudre à un pareil désenchantement. Non content d'avoir aimé le premier et d'avoir essuyé les affronts répétés de ceux qui repoussaient son amour après en avoir éprouvé les bienfaits, il n'avait cessé de chercher à ramener à lui l'infidèle obstiné. Tantôt il y mettait de la mansuétude et envoyait ses serviteurs pour évoquer dans l'âme d'Israël des sentiments plus droits. Tantôt il y apportait de l'impatience et corrigeait avec rudesse ; la nature, docile instrument de sa colère, semblait se pâmer d'effroi au spectacle des crimes qu'elle servait à châtier. Il intervenait dans la politique intérieure d'où l'on avait prétendu le bannir et, montrant qu'il est le maître même quand on l'exclut ou le récuse, il déchaînait les révolutions pour essayer d'ouvrir les yeux des grands sur leurs désordres. Et lui qu'on oubliait ou sur qui l'on ne comptait pas dans les transactions de la politique étrangère, manifestait par des coups soudains son mécontentement et sa puissance souveraine.

Oui, je suis comme le lion rugissant pour Ephraïm
Et comme le lionceau pour la Maison d'Israël.
Moi, moi, je déchire, je m'en vais
En emportant ma victime, et personne ne la sauve.
Je m'en vais, je retourne chez moi,
Jusqu'à ce qu'ils soient déconcertés
Et recherchent ma présence.
Quand l'adversité les saisira ils me rechercheront (V, 14-VI, 1).

Par ces corrections salutaires Yahwè avait espéré ramener les Israélites à leur unique Dieu et libérateur.

Mais ils ne sont pas revenus à Yahwè, leur Dieu,
Et, malgré tout cela, ils ne l'ont pas recherché (VII, 10).

Car ils n'ont pas compris le sens et la portée de ces épreuves répétées. Dans l'abondance et la prospérité, ils ont cru témoigner assez de reconnaissance à Yahwè en lui dressant des autels plus nombreux qu'ils chargeaient d'offrandes plus généreuses. Dans l'adversité ils ont agi de même; ils ont voulu apaiser la colère divine par leur ritualisme grossier, espérant rentrer en grâce par un redoublement de sacrifices. Mais ils n'ont réussi qu'à s'enfoncer plus avant dans leur aveuglement : les œuvres purement rituelles par lesquelles ils s'imaginaient toucher Yahwè sont ce qui l'irrite et les en éloigne le plus. Ils sont comme possédés par l' « Esprit de prostitution » religieuse et morale : leur culte idolâtre qui ne gêne en rien leur conduite déréglée les empêche de connaître la véritable nature de Yahwè et ses véritables exigences.

> Leurs actions ne leur permettent pas de revenir à leur Dieu
> Car l'Esprit de prostitution réside en eux,
> Et Yahwè, ils ne le connaissent pas (V, 4).

Ce n'est pas qu'ils ne se sentent parfois inclinés à revenir vers Yahwè ou, du moins, Osée leur met-il sur les lèvres, pour leur aider à les formuler, des paroles de confiance en leur Dieu et presque une détermination de retour :

> Allons, retournons vers Yahwè.
> Il nous a déchirés, mais il nous guérira ;
> Il nous a frappés, mais il nous pansera ;
> En deux jours, il nous ranimera,
> Le troisième jour, il nous mettra sur pieds,
> Et nous vivrons en sa présence.
> Nous connaîtrons, nous nous évertuerons à connaître Yahwè ;
> Dès que nous le chercherons, nous le trouverons.
> Il viendra pour nous comme la pluie,
> Comme l'ondée tardive qui abreuve la terre (VI, 1-3).

Mais ce n'étaient là que des paroles fugitives. Si Israël les a prononcées, il ne les a jamais réalisées. Ses bons mouvements s'évanouissaient en un instant

..... comme le nuage du matin,
Comme la rosée qui se dissipe dès l'aurore,
Comme la paille que le vent fait envoler de l'aire,
Comme la fumée qui s'échappe par la lucarne (XIII, 3).

En définitive, malgré toutes les épreuves qui le conduisaient parfois au seuil de la conversion, Israël n'avait pas assez de sagesse pour faire le dernier pas, ni assez de courage pour tenter le dernier effort. Il restait dans ses crimes, faute du dernier sursaut d'énergie qui l'eût jeté dans le yahwéisme complet.

Les douleurs de l'accouchement surviennent pour lui.
Mais lui, en enfant dépourvu de sagesse,
Au temps voulu ne se présente pas
Sur le seuil de la vie (XIII, 13).

Tant d'infidélité, d'une part, et, d'autre part, une ignorance aussi complète de la véritable nature de Yahwè ne pouvaient que creuser entre le peuple et son Dieu un fossé de plus en plus profond. Au lieu de l'attachement mutuel qu'ils s'étaient voué l'un à l'autre dans les premiers jours de leur alliance, c'est maintenant le froissement réciproque, la brouille, la séparation, l'inimitié; ils vont se devenir étrangers l'un à l'autre. C'est pourquoi Yahwè inspire à Osée de donner au troisième enfant de l'épouse infidèle le nom symbolique de « Pas mon peuple ». Les liens antiques qui, par l'initiative affectueuse de Yahwè, avaient uni les Benè-Israël au Dieu du Sinaï et fait d'eux son peuple choisi, sont rompus. L'appellation de « mon peuple » qui, depuis Moïse et Déborâ jusqu'à Amos, se trouvait sur les lèvres de Yahwè, en va disparaître. Toute la force d'Israël, sa gloire, son espérance qui reposaient sur ce rapport consacré par une alliance solennelle, vont se dissiper. Ce lien traditionnel et nécessaire à la vie d'un peuple est brisé et brisé par Yahwè lui-même. Le peuple est livré à l'abandon total par le Dieu qui devait le protéger.

Donne-lui pour nom « Pas mon peuple »,
Car vous n'êtes plus mon peuple,
Et moi plus, votre Dieu (I, 9).

Aussi les générations nouvelles ne sont-elles plus connues ni aimées de Yahwè. Ce sont des étrangers pour lui. Le peuple de son côté ne se soucie pas plus des prescriptions de Yahwè que si elles émanaient d'une divinité inconnue.

Lui écrirais-je — dit Yahwè — mes ordonnances par milliers,
Qu'il les considérerait comme étrangères (VIII, 12).

La rupture paraît complète et définitive. Le prophète avait répudié Gômer-bath-Dibhlayim à cause de ses déportements; Yahwè, poussé à bout par l'ingratitude, le dérèglement et l'idolâtrie d'Israël, renie son peuple et le voue aux châtiments.

Il ne s'agit plus maintenant des châtiments qui, dans la pensée miséricordieuse de Yahwè, n'étaient que des épreuves destinées à engager Israël à se convertir. Il s'agit du châtiment dernier qui précipitera dans la ruine non pas le peuple tout entier mais le royaume, la dynastie, les sanctuaires, et qui, accumulant les destructions, effacera tout un passé coupable et mettra fin à la première phase de l'histoire religieuse des Benè-Israël.

Ils sont venus, les jours de représailles;
Ils sont venus, les jours de rétribution.
Israël va pousser des cris (IX, 7).

Yahwè va changer du tout au tout sa ligne de conduite à l'égard de son peuple. Au lieu d'être pour lui, comme au temps de leur première rencontre, un berger précautionneux et attentif, il deviendra la bête féroce qui assaille et dévore le troupeau.

Alors je vais être pour eux comme un lion rugissant;
Comme une panthère sur un chemin, je serai aux aguets.

Je les assaillirai comme une ourse séparée de ses petits ;
Je déchirerai leur cœur comme un lionceau.
Là, je les dévorerai comme un lion ;
Comme une bête sauvage, je les mettrai en pièces. (XIII, 7, 8).

Réprimant sa mansuétude, Yahwè mettra de l'acharnement à cette œuvre d'extermination. Pour qu'aucun instrument de ruine ne lui manque, il fera appel au Schéol et à la Mort, et, non content de les laisser opérer leurs ravages comme à l'ordinaire, les provoquera à dépasser toute mesure et à détruire sans pitié.

Du Schéol qui les tient j'irais les racheter ?
J'irais les revendiquer à la Mort ?
Où sont tes catastrophes, ô Mort ?
Où est ta peste, ô Schéol ?
Le regret s'est dissimulé à mes yeux (XIII, 14).

Les fléaux ainsi déchaînés s'abattront sur les Israélites infidèles. Ils s'étaient crus assurés de la fertilité de leur champs grâce à la multiplicité de leurs offrandes ; la terre, objet de tous leurs soins, cessera d'être féconde et de prodiguer ses richesses.

C'est pourquoi je reprendai
Mon froment au temps du froment
Et mon vin à l'époque du vin.
Je retirerai ma laine et mon lin (II, 9).

Les prêtres, sur qui pèse en partie la responsabilité de la décadence religieuse d'Israël et qui préféraient leur richesse et l'avenir de leur famille à la recherche de la science de Yahwè et à l'instruction du peuple, seront dépouillés de tout ce que leur égoïsme poursuivait avec tant d'ardeur : leur prestige sombrera dans la honte ; leurs enfants n'auront point de part à leur sacerdoce trop lucratif ; ils seront torturés par leur convoitise jamais assouvie.

Puisque tu as dédaigné la science,
Je t'ai dédaigné pour mon prêtre.
Tu as oublié la loi de Dieu :
Moi à mon tour j'oublierai tes enfants.
Plus les prêtres grandissent, plus ils pèchent contre moi :
Mais je changerai leur prestige en ignominie.
Le péché de mon peuple les nourrit
Et ils ne songent qu'à son iniquité.
Il en sera du prêtre comme du peuple :
J'exercerai sur lui des représailles pour sa conduite
Et je ferai retomber ses œuvres sur lui :
Ils mangeront sans se rassasier.
Ils pousseront à la prostitution et ne prospéreront pas.
Parce qu'ils ont abandonné Yahwè (IV, 6-10).

Puis, châtiment plus général et plus désastreux, une guerre terrible éclatera où, dans une déroute complète, sombrera le royaume tout entier. Osée entend déjà les appels d'alarme qui se transmettent de ville en ville jusque dans le sud du pays.

Sonnez de la corne à Gibbea,
De la trompette à Rama ;
Poussez des clameurs à Bethawen.
Gare à toi, Benjamin ! (V, 8).

Il voit les hordes ennemies accourir comme un ouragan dévastateur. Les villes sont emportées d'assaut ; les habitants sont égorgés et pendus à leur maison ; les dynasties s'effondrent les unes après les autres ; le roi, sa couronne arrachée, n'est plus qu'un vil jouet entre les mains cruelles du vainqueur ; tout est livré au pillage ; Samarie est saccagée de fond en comble et les hauts-lieux eux-mêmes gisent à terre renversés tandis que sur les autels brisés grimpent les chardons et les ronces. Après la tourmente, le pays demeure dévasté et morne, telle une plantation bien arrosée après le passage du vent desséchant qui tarit les fontaines.

Sans doute Ephraim porte des fruits.
Mais survient le vent d'est :

Il monte du désert,
Il dessèche sa source,
Il tarit sa fontaine...
Il pille le trésor de tous ses joyaux.
Samarie est mise à sac
Parce qu'elle s'est révoltée contre son Dieu.
Ils tombent sous le glaive ;
Leurs enfants sont écrasés
Et leurs femmes enceintes, éventrées (XII, 15-XIV, 1).
Le glaive fait rage dans ses villes...
Mon peuple est pendu à ses demeures...
Le fracas s'élève de tes clans,
Toutes tes forteresses sont ruinées.
Comme Schalman ruina Beth-Arbel
Au jour du combat
Où la mère était écrasée sur ses enfants (X, 14, 15),
Ainsi vous ferai-je, Maison d'Israël,
A cause de votre perfidie.

Les veaux dorés de Samarie et de Béthel excitent plus que tout le reste la fureur ou la rapacité des vainqueurs. Celui de Samarie est taillé comme une souche vulgaire; celui de Béthel, la Gloire du royaume, ses fidèles et ses prêtres ont la honte de le voir prendre avec eux le chemin de l'exil, dieu vaincu et inutile dont la présente humiliation marque combien on fut aveugle, des siècles durant, à mettre en lui sa confiance.

Ton veau est détestable, ô Samarie !
Ma colère s'est enflammée contre eux :
Jusques à quand seront-ils donc incapables de se purifier?...
Un ouvrier l'a fabriqué
Et il n'est pas un dieu,
Car on en fera des copeaux, du veau de Samarie (VIII, 5, 6).
Pour le veau de Bethawen
Sont inquiets les habitants de Samarie.
Son peuple est dans le deuil à cause de lui,
Et sa prêtraille hurle à son sujet :
C'est sa Gloire qui s'en va captive loin d'elle.
Et lui-même, on l'emmènera en Assyrie
Comme présent pour le Grand Roi.
Ephraïm en est saisi de honte
Et Israël est confus de ses desseins (X, 5, 6).

(*A suivre*) Louis DESNOYERS

# La querelle de la Régale

**Soixante ans de procès au Conseil du Roi (1)**

(*Suite*)

---

## VI. — L'intervention de Richelieu. La suppression de la régale temporelle.

Le mémoire (2) que la province de Languedoc présenta pour la défense de ses libertés est un chef-d'œuvre de discussion serrée et vigoureuse.

Nous regretterions davantage de ne pouvoir, faute d'espace, prêter ici, à ce mémoire, l'attention qu'il mérite si l'entrée en lice de Richelieu n'avait mis un moment les magistrats parisiens avec un jouteur autrement redoutable que les savants juristes du Midi.

Au début de son épiscopat, l'évêque de Luçon avait beaucoup souffert de la pauvreté à laquelle l'avaient réduit les frais de son installation.

Le ministre de Louis XIII n'avait pas oublié les tribulations que l'avidité des chanoines de la Sainte-Chapelle avaient imposées à l'évêque de Luçon.

D'autre part, les thèses des magistrats parisiens sur l'universalité de la Régale ne pouvaient satisfaire son esprit.

Il y avait alors, dans l'entourage et la confidence de Richelieu, un savant en la doctrine duquel le cardinal avait la confiance la mieux établie : Pierre de Marca. Entré au Conseil en 1639, il avait été chargé du rapport sur la régale; son œuvre — toute contraire aux maximes de son collègue Le Bret — devait élucider beaucoup la question si obscure de l'origine de notre droit. Le public ne la connaîtra qu'en 1663, dans la traduction qu'en donnera son disciple Baluze, au VIII[e] livre de la *Concordia Sacerdotii et Imperii* dont elle occupe les douze derniers chapitres; mais dès 1640, Richelieu put la lire dans son texte original (3).

(1) Voir plus haut, p. 68.

(2) *Défenses et raisons que la province de Languedoc a employé et produit par devers le roi en exécutant l'arrêt du 16 octobre 1637*... A Paris, chez Antoine Vitray, imprimeur ordinaire du roi et du clergé de France MDCXXXIX. Sans nom d'auteur. L'épître dédicatoire à Messieurs les syndics généraux de la province du Languedoc, datée du 12 novembre 1639 est signée « Pierre La Serre, avocat de la province au Conseil ». En réalité, une délibération des Etats de Languedoc de 1642 votant « des remerciements à M. Hébert pour son factum sur le droit de régale en faveur des prélats de Languedoc » (Arch. dép. Haute-Garonne, C. 2304, f° 411, porte à croire que ce dernier était l'auteur principal du mémoire.

(3) Copie : Bibl. Nat. fonds français 478, f° 257 verso et suiv. Ce sont les papiers de Marca conservés par Baluze.

Or, comme la *Défense de la province de Languedoc*, le traité de Marca tend à ruiner toutes les conceptions *a priori* des légistes de Paris. Le jurisconsulte béarnais veut prouver, on le sait, l'identité du droit de régale et de l'ancienne investiture :

« La régale, conclut-il, n'est donc pas essentielle à la souveraineté : elle n'a pu s'introduire qu'avec ce mode nouveau de possession ou d'usufruit inconnu à l'antiquité et particulier au moyen âge qu'est le fief; elle est née « *ex immutatione quae facta est in conditione et qualitate bonorum ab Ecclesia possessorum* ». Elle n'est pas un droit exclusif au souverain : un grand nombre de seigneurs particuliers en ont joui dans les fiefs ecclésiastiques de leur mouvance; elle n'est pas universelle : nombre d'églises ou bien n'ont jamais été soumises à cette servitude, ou bien en ont été libérées par leurs seigneurs avant que l'accord entre les papes et les princes eût légitimé les investitures.

Toutes ces idées que la *Concordia* appuie de références nombreuses et de textes soigneusement étudiés seront reprises par Marca dans un rapport célèbre à l'Assemblée de 1657, nous les retrouverons; il suffit d'indiquer ici qu'elles devaient plaire à Richelieu. Demeuré homme d'église bien plus qu'on ne l'imagine communément, en tous cas homme de tradition, inspirateur de cette *Concordia* qui cherche à établir sur les exemples du passé la nature des relations entre l'Eglise et l'Etat, le cardinal ministre était tout disposé à s'opposer aux innovations du Parlement de Paris maintenant appuyé par le Conseil du roi.

De son dessein, il avait fait confidence à un homme qui ne l'aimait guère pourtant : Montchal, archevêque de Toulouse. Il lui avait dit : qu'il voulait faire supprimer la régale et qu'il désirait que l'Assemblée en fît instance (1).

En homme pratique, Richelieu commença par écarter du débat les ecclésiastiques que l'intérêt de leur communauté rangeait dans ce conflit parmi les auxiliaires les plus zélés et les moins scrupuleux des magistrats.

Au cours de cette orageuse Assemblée de 1641, si mal disposée pour le Cardinal, un confident de Richelieu, Léonor de Valençay, évêque de Chartres, annonça à l'improviste aux députés que le ministre faisait demander aux clercs de la Sainte-Chapelle quel dédommagement ils réclameraient pour renoncer aux bénéfices de la régale (2).

Le chancelier Séguier, se fiant sans doute assez peu à la modération des clercs de l'Oratoire du Palais, manda le 10 octobre 1641 au procureur général de la Chambre des Comptes « que le roi désirait être éclairci de la recette des droits de régale et que pour cet effet lui, procureur général, fit faire au plus tôt

(1) *Testament politique d'Armand du Plessis, Cardinal duc de Richelieu*, Paris, 1764, 1re partie, ch. II, Sect. IV, p. 132-141.

(2) *Procès-Verbaux*, t. III, f. 360.

des états de recette des dites régales des dix dernières années » (1).

L'enquête du chancelier ne fut pas gardée si secrète que Messieurs de la Sainte-Chapelle n'en eussent pas vent : deux chanoines, messire Jacques de la Ferté et Mulot vinrent, le 15 octobre, supplier la Chambre de faire entrer en ligne de compte, dans l'état à fournir : « les régales pour lesquelles ils (étaient) en procès au Conseil », c'est-à-dire les revenus des églises méridionales. Cette intervention inopportune paraît avoir choqué au plus haut point le Chancelier. Huit jours après, en effet, 23 octobre, le président Larcher devait avouer à la Chambre des Comptes que Séguier l'avait semoncé pour avoir fait traîner en longueur la remise de ces comptes.

La mercuriale n'était pas d'un heureux augure pour les bénéficiaires de la donation de Charles IX.

En effet, le 11 décembre 1641, Jacques de la Ferté et Jacques Barin, chanoines de la Sainte-Chapelle, venus à la Chambre des Comptes pour s'excuser de certaines irrégularités commises dans un contrat firent savoir qu'ils avaient « baillé à M. le Cardinal leur démission du droit qu'ils ont sur les régales ! »

Cette douloureuse démission datait du 20 novembre précédent. Le 9 décembre, le Chancelier prévint les chanoines qu'en compensation le prince leur donnait l'abbaye de Saint-Nicaise de Reims (2).

L'édit du roi qui suivit presque aussitôt assurait que la destination du revenu des régales à l'entretien de la Sainte-Chapelle avait été faite à bonne fin, mais qu'il pourrait être employé plus utilement et avec plus de justice, sous forme de rente, à ceux qui seraient nommés à l'avenir aux archevêchés et évêchés pour leur donner moyen de soutenir les charges qu'ils ont à supporter. Et, après l'énumération de ces diverses charges, le roi, en conclusion, révoquait la donation de Charles IX (3).

Richelieu avait tenu parole. De par la volonté du roi, la régale temporelle n'existait plus; à sa place, dans les églises « esquelles le roi l'avait » était substituée une simple charge d'économat.

On allait s'apercevoir, une fois de plus, qu'en France la volonté du roi ne suffisait pas à faire disparaître une institution chère aux magistrats.

Le 2 janvier 1642, le Procureur général déposa sur le bureau de la Chambre des Comptes l'édit de décembre et l'affaire fut mise à l'étude. Dès le 8 du même mois, les chanoines de la Sainte-Chapelle, intervenant en la cause, requirent des magistrats que, dans l'arrêt de vérification, il fut fait mention « pour

(1) Arch. Nat. P. 2682. Plumitif 11 octobre 1641.
(2) Arch. Nat. P. 2682, aux dates indiquées.
(3) *Mémoires du Clergé*, t. XI, col. 279 sq.

servir à l'avenir ce qu'il appartiendra » de l'insuffisance des revenus de Saint-Nicaise. Nouvelle instance le 13 février : les clercs ont fait saisir les revenus échus et vu le bail du fermier de l'abbaye : ils ont constaté que la donation de Saint-Nicaise ne compense pas la perte faite par l'abandon des régales : ce bail ne s'élève qu'à onze mille livres, dont il faut déduire 2.000 livres pour les terres de Saint-Nicaise sises aux Pays-Bas, 2.000 encore pour celles « qui sont sur la frontière à présent de nulle valeur ». Reste un revenu de 7.000 livres rongé encore par les taxes, décimes, frais de réparations... « ce qui reviendra de bon sera peu de chose à l'égard des 16.000 livres de rente qui leur avait été promis... » (1).

Le 22 février, la Chambre, les semestres assemblés, rendit un arrêt prescrivant enregistrement de la charte royale, mais avec les savantes corrections qu'on va lire.

La Chambre a ordonné et ordonne les dites lettres être enregistrées pour ce qui concerne la révocation du don des droits des régales ci-devant fait à la Sainte-Chapelle de Paris pour par le dit Seigneur roi jouir à l'avenir par droit de régale des fruits et revenus de tous les archevêchés et évêchés du royaume qui vacqueront ci-après, ainsi que les rois ses prédécesseurs en ont joui et usé.

Voilà donc la régale temporelle rétablie et déclarée universelle; les magistrats vont préciser la procédure qui attestera la persistance du droit royal; ils ne reconnaissent point la donation générale faite aux prélats : et décident de ne tenir compte que des libéralités particulières accordées par le prince.

L'arrêt est daté du 25 février 1642.

Sur la route où il allait mourir, Richelieu s'inquiéta de cette résistance des magistrats et de Narbonne, le 18 avril 1642, Louis XIII prescrit de tenir pour nul l'arrêt intervenu et d'enregistrer purement et simplement l'édit de décembre. La lettre royale fut présentée le 5 mai, le 15, la Chambre décida que l'arrêt de février *tiendrait*. Le lendemain, le Procureur général annonçait à la Cour :

Qu'à l'issue de son dîner, M. Galland, secrétaire du Conseil, l'était venu trouver et lui avait dit qu'il avait eu ordre de lui dire de la part de Messieurs du Conseil qu'il retirât l'arrêt intervenu sur les lettres de jussion sur les régales, et qu'il le portât à M. le Chancelier, et l'avertisse de dire à la Compagnie que M. le Prince viendrait en icelle mardi prochain pour ladite affaire.

En effet, le 20 mai, le procureur présente à la Cour de nouvelles lettres de jussion : elles étaient datées de ce jour, mais

(1) Arch. Nat. P. 2682. Plumitif aux dates indiquées. La correspondance relative à cette affaire a été publiée par A. de Boislisle. *Histoire de la Maison de Nicolaï*. Nogent-le-Rotrou, Gouverneur 1875. Tome II, p. 408 et suiv.

se disaient expédiées par le roi du camp devant Perpignan. Il fallut enregistrer l'Edit :

> La Chambre... du très exprès commandement du roi... ordonne les dites lettres du mois de décembre 1641 être enregistrées pour jouir par ceux qui seront nommés par Sa Majesté en *tous* les archevêchés et évêchés de ce royaume du don de concession porté par icelles des fruits et revenus d'iceux, sans que la délivrance leur en puisse être faite par les commissaires établis au régime d'iceux qu'après qu'ils auront prêté le serment de fidélité au roi et icelui fait registrer en la dite Chambre en la manière accoutumée. (1)

Le texte des magistrats réservait toutes leurs prétentions. A la fin de 1642, l'évêque de Sarlat, Jean de Lingendes, semblait les reconnaître, il faisait enregistrer son serment de fidélité à la Chambre des Comptes de Paris et ses lettres étaient renvoyées aux conseillers auditeurs pour expédier l'attache en la manière ordinaire et aux charges accoutumées. Ces charges furent précisées le 11 février 1643 : à la requête du procureur général, la Chambre ordonne qu'à l'avenir il ne serait délibéré sur aucune lettres patentes de main-levée du temporel des archevêchés et évêchés qu'il ne paraisse de la quittance du paiement de la somme de 30 livres des trésoriers des offrandes pour employer à marier de pauvres filles ». De plus, les magistrats se réservaient de faire au roi de nouvelles remontrances pour la matière de la régale; ainsi le décidèrent-ils le 5 mai.

Louis XIII ne devait pas les entendre : il mourut le 13 mai 1643, à midi; le début du règne de Louis XIV va être marqué par une victoire — modeste, il est vrai, mais fort encourageante — des magistrats régalistes.

### VII. — Le rétablissement de la régale temporelle.

Dès le 25 juin 1643 le Procureur général du roi à la Chambre des Comptes s'était entendu avec le chancelier pour ménager l'audience d'Anne d'Autriche où devaient être portées les remontrances de la Compagnie sur le fait des régales. Monsieur le Premier Président (Nicolaï), Messieurs Ardier et Le Camus, présidents, Chaillou, Bailly, Alméras, Lécuier, Cossart, Feydeau et Mairat conseillers-maîtres, furent délégués auprès de la souveraine; ils la virent le 30 (2).

Le récit de l'entrevue fait le lendemain par le Premier Président ne manque pas de saveur, il est trop long pour trouver place ici; il suffit de savoir que la reine déclara vouloir s'en tenir à ce qu'avait réglé le roi défunt. Elle consentait seulement à lire les mémoires que la Cour présentait à l'encontre.

Cinq mois furent employés à dresser les mémoires; vers le milieu de novembre 1643, une nouvelle députation fut destinée

(1) *Mémoires du Clergé*, t. XI, col. 282.

(2) Toutes les pièces relatives à cette affaire sont aux Arch. Nat. P. 2682

pour les porter à Anne d'Autriche.

Après les avoir lus, la reine ne permit pas aux chanoines de revenir sur la démission remise à Richelieu; mais, sur un autre point, et qui tenait surtout au cœur des magistrats, les mémoires des gens du roi portèrent coup : l'œuvre du grand Cardinal et de Louis XIII fut en partie sacrifiée.

Le 29 décembre 1643, le Procureur général put annoncer à la Chambre le triomphe des théories des légistes :

> M. le Chancelier l'ayant mandé lui aurait dit que la Reine avait fait délibérer l'affaire des régales et que Sa Majesté avait arrêté que les archevêques et évêques se pourvoieraient par devers le roi pour le supplier de leur vouloir accorder *lettres particulières de don des fruits et revenus de la régale*, lesquelles lettres de don seraient adressées à la Chambre, que cela ne faisait aucun préjudice au droit de régale.

Le Procureur général, sans s'occuper autrement des intérêts des chanoines de la Sainte-Chapelle se hâta de marquer la signification précise de cette communication :

> A quoi le procureur général aurait dit : que les dits archevêques et évêques se retirent par devers Sa Majesté pour la supplier de cette grâce, *ils reconnaissaient que les fruits et droits lui appartenaient* et que Sa Majesté la pourrait accorder ou refuser, si bon lui semblait...

La régale temporelle était rétablie : c'était un des premiers actes du règne de Louis XIV : ce n'est pourtant pas à son sujet que devait se perpétuer l'opposition des principes entre prélats et magistrats; le roi donnait chaque fois les fruits échus pendant la vacance à l'évêque successeur, le bénéficiaire de cette libéralité aurait été mal venu à faire observer qu'il eût dû la recevoir non par grâce, mais en justice.

L'usage de la régale spirituelle, c'est-à-dire les nominations royales aux prébendes dépendant de l'évêché vacant, est l'objet propre du conflit dont il nous faut poursuivre l'histoire.

Beaucoup de prélats ne songent d'ailleurs qu'à se dérober au combat : pour éviter des ennuis, un nombre croissant d'évêques méridionaux en passa par les exigences de la Chambre des Comptes de Paris : en 1646, ce sont les évêques de Bayonne, de Nîmes, de Dol; en 1647, ceux de Rodez et de Saint-Flour; en 1648, ceux d'Angoulême, de la Rochelle, de Condom, de Périgueux et l'archevêque de Bordeaux; en 1649, un autre évêque de Rodez, Hardouin de Péréfixe, l'évêque de Tarbes, celui de Saintes, etc., etc. (1) Qui s'abstient de cette démarche voit ses chanoines exposés aux revendications les plus désagréables : à l'Assemblée de 1645-1646, Antoine d'Areil, chanoine de Lectoure, François de Pradines, chanoine de Pézénas, Jean de Ribeyran, chanoine de Comminges, doivent solliciter l'intervention du clergé contre

(1) Arch. Nationales P. P. 152, table alphabétique du plumitif à la Chambre des Comptes.

les régalistes qui les molestent; on obtient que leurs causes seront jointes à l'instance générale et qu'en attendant le jugement de cette instance, la Cour s'abstienne de donner la récréance aux régalistes (1).

Mais que serait ce jugement ? Le 19 juillet 1646, le bruit se répand que le roi prépare un édit en tout favorable aux thèses les plus extrêmes du Parlement de Paris et l'Assemblée du Clergé décide de députer plusieurs de ses membres au cardinal Mazarin pour protester.

Les guerres extérieures et les soucis de la politique intérieure ne permettant pas à Mazarin de s'intéresser beaucoup à notre affaire, l'Assemblée de 1645 se sépara sans avoir rien obtenu ni rien compromis.

## VIII. — L'Assemblée de 1650-1651 et l'arrêt du Conseil du 12 avril 1651.

Dans l'histoire de la querelle de la régale l'Assemblée de 1651 a une grande importance : les représentants de l'Eglise de France, malgré l'apparence d'un succès final, y furent cruellement joués par les magistrats.

Elle se tint à Paris et dura du 25 mai 1650 au 13 avril 1651, en pleine Fronde; son président fut Léonor d'Etampes de Valençay, archevêque de Reims, les agents du clergé nommés par elle étaient Bernard de Marmiesse, bientôt évêque de Couserans, et Théophile du Chemin (2).

Comme d'habitude, dès le début des réunions, on dut s'occuper d'un certain nombre de bénéficiaires poursuivis par des régalistes; ils réclamaient l'appui des députés auprès des membres du Conseil. Le 3 juin 1650, les évêques de Saint-Paul-Trois-Châteaux, François de Grignan, et de Comminges, Gilbert de Choiseul, furent priés d'aller en compagnie de deux membres du second ordre et du promoteur de l'Assemblée, solliciter Messieurs de Bérulle et Lelièvre, maîtres de requêtes, de rapporter au plus tôt et favorablement l'affaire de deux chanoines de Lectoure et de Couserans. Le promoteur visita même M. de Bellièvre, doyen du Conseil, pour obtenir une plus prompte exécution. Ainsi s'engagèrent des tractations destinées à s'étendre bientôt fort au delà des causes particulières à nos chanoines gasbunal.

A la fin de juin 1650, les commissaires du Conseil ouvrirent à l'improviste une voie où à leur suite et un peu imprudemment, l'Assemblée s'engagea aussitôt. Le 27 de ce mois, le promoteur raconte à la Compagnie que ces Messieurs du Conseil faisaient beaucoup de difficultés sur les affaires de Lectoure et de Couserans, mais

(1) Procès-Verbaux III, p. 275.
(2) *Ibid.* p. 620 sqq.

qu'ils avaient résolu que l'on mettrait en état tout ce qui regarde la régale en général dans deux mois, pour faire droit après sur les instances particulières. En conséquence, le promoteur croyait à propos d'en écrire à Messeigneurs les Archevêques de Narbonne, d'Auch et d'Arles afin qu'ils envoyassent les mémoires qu'ils ont pour défendre leurs provinces de ce droit, et de voir M. le Garde des Sceaux pour avoir un rapporteur qui ne fût pas suspect; qu'il y avait une autre chose à pourvoir qui était d'obliger M. le Procureur général au Parlement de Paris ou celui de la Chambre des Comptes de se rendre partie, afin que le jugement qui interviendrait fût contradictoire.

Ainsi furent dites par le promoteur même de l'Assemblée du Clergé les paroles irréparables : le Conseil du roi allait être régulièrement saisi d'un procès en forme sur le fond même de la question et être appelé à décider sur l'universalité de la régale, contradictoirement entre le Clergé d'une part et le Parlement de Paris de l'autre : personne ne songea que c'était déférer au tribunal du roi une question qu'on dira seulement plus tard avoir été depuis longtemps tranchée par un Concile général.

On ne remarqua pas davantage que le magistrat auquel le chancelier Séguier avait momentanément remis les sceaux était ce Mathieu Molé qui avait rédigé le fameux avis au Conseil qui en 1633 avait modifié du tout au tout la jurisprudence de ce tribbnal.

Tout poussait l'Assemblée dans le sens indiqué par son promoteur : elle apprenait, le 1er août, qu'en une affaire concernant une chanoinie de Bayonne, M. de Nyort avait été assigné par un régaliste en Parlement, un premier arrêt du Conseil avait bien ordonné surséance, mais un second tout contraire venait de renvoyer les parties devant les parlementaires. Pour parer le coup, on envoya l'évêque de Saint-Malo (Ferdinand de Neuville) et l'abbé de Saramon (Charles de Vic) demander au garde des sceaux un jugement sur l'instance de la régale. On avait, du reste, au Conseil, un nouveau rapporteur — il le restera jusqu'en 1673 — le futur chancelier Boucherat; on le disait, à tort, je crois, tout à fait favorable aux réclamations du clergé. Dans le courant d'octobre, Boucherat confiait au promoteur qu'il était prêt à déposer ses conclusions quand on voudrait.

Le 20 de ce mois, le dit promoteur demanda donc à l'Assemblée s'il n'était pas expédient de presser le jugement pour obtenir une solution tant que les députés étaient à Paris. Il constatait que jusqu'alors l'Eglise n'avait pas eu intérêt à hâter le règlement de cette question, car pendant longtemps le Conseil avait donné aux ecclésiastiques pourvus par les ordinaires et attaqués par les régalistes la possession provisionnelle de leurs bénéfices... Ce provisoire durait tant que l'instance générale durait aussi; mais les choses avaient depuis peu empiré, divers

arrêts avaient, au contraire, adjugé aux régalistes la récréance des bénéfices litigieux :

Il ne s'agissait, concluait-il, que de juger la question générale qui allait régler l'étendue du droit de régale, contre lequel il y avait beaucoup de diocèses qui avaient des exceptions, lesquelles on pourrait alléguer après le jugement de la question générale; qu'à l'égard de ceux qui en sont exempts non point par titres particuliers, mais à cause de la province dans laquelle ils sont situés, qui emporte avec soi le privilège, que l'on prétendait que c'était au roi à justifier son droit et non pas aux dites provinces à donner des exemptions ou à justifier des titres, parce que le droit de régale n'y ayant jamais été établi ils ne pouvaient pas avoir titre pour justifier d'une exception.

Réserve judicieuse que cette dernière phrase du promoteur, mais réserve qui portait seulement sur la procédure et qu'on devrait quelque jour abandonner à son tour. La Compagnie crut : « Qu'il était expédient pour beaucoup de raisons qu'on terminât cette affaire pendant qu'elle subsistait » les agents et le promoteur furent chargés de la faire aboutir.

10 janvier 1651 : le Clergé se compromet un peu plus :

Le Promoteur dit que pour avancer le jugement de la régale, il en avait conféré avec M. Boucherat qui en était rapporteur : qu'il avait pensé, pour mettre cette affaire en état, qu'il fallait présenter requête au nom de la Compagnie, en cassation de l'arrêt du Parlement de Paris de l'année 1608 par lequel tous les évêchés sont déclarés sujets à la régale, sauf ceux qui ont titre au contraire. Il a fait voir la requête qu'il avait dressée pour cela dont il a fait lecture, laquelle ayant été approuvée, il lui a été ordonné de la présenter.

Cette fois on ne pouvait plus douter que le Conseil ne fût régulièrement saisi; il ne restait au Clergé qu'un pas à faire pour entrer absolument dans les vues des légistes de la monarchie : renoncer à la procédure jusqu'alors obstinément réclamée par les églises exemptes : malgré bien des restrictions platoniques, pratiquement ce pas fut fait.

Le 20 janvier 1651, le Promoteur dit qu'ayant voulu vérifier avec M. Boucherat, maître des requêtes, les pièces que les provinces qui prétendent l'exemption de la régale y avaient produites, ils avaient trouvé que les titres de la province de Narbonne manquaient et qu'il n'y avait qu'un récépissé de Mgr de Narbonne qui les avait retirés : que ce défaut mettait l'affaire hors d'état de pouvoir être jugée et qu'il était à propos d'y pourvoir. Il proposa sur cela d'envoyer un courrier exprès à Narbonne pour en faire des compulsoires, dans la créance qu'il sera bien de retour avant la fin de l'Assemblée.

En effet, sur une lettre adressée au nom de la Compagnie par l'évêque de Saint-Pons (Jean-Jacques de Fleyres) et par le sieur de Cazalets, archidiacre de Saint-Just à Narbonne, le métropolitain du Languedoc et le chapitre de sa cathédrale livrèrent le fameux dossier contenant les preuves de leur liberté. L'évêque

de Saint-Pons annonça son arrivée le 3 février 1651 et lut aux députés une lettre de l'archevêque. Il ne restait plus, suivant les termes mêmes du procès-verbal « que d'en presser le jugement maintenant que les actes « étaient ici ». Pierre de Broc, évêque d'Auxerre, se chargea d'aiguillonner M. Boucherat.

Alors commence une ineffable comédie : le clergé avait cru être habile en mettant comme condition au don gratuit accordé au roi que l'instance de la régale serait promptement jugée. Précaution illusoire qui ne sauva rien : on ne pouvait indéfiniment refuser l'argent ! Au reste, à défaut d'actes, Messieurs du Conseil prodiguaient les paroles et les promesses.

> Le 10 février 1651, Mgr d'Auxerre dit qu'il avait vu M. Boucherat pour le prier de rapporter l'affaire de la régale..., qu'il lui avait répondu qu'il était prêt et qu'il ne fallait que demander jour à M. le Garde des Sceaux pour en faire le rapport; que pourvu qu'il en fut averti trois jours d'avant, il ne manquerait point de le rapporter.

Pour prendre jour les agents du Clergé sont expédiés à Mathieu Molé. Le 15 février, ils rendent compte de leur ambassade,

> M. le Garde des Sceaux leur avait dit que ce serait quand on voudrait... et que M. de Boucherat n'avait qu'à le venir voir et qu'il arrêterait avec lui le jour qu'il pourrait en faire le rapport.

Près de deux semaines passent. Le 27 février 1651, l'abbé de Marmiesse raconte qu'il est retourné chez le Garde des Sceaux. « L'affaire ne presse pas », lui a déclaré ce haut personnage. L'agent du Clergé, stupéfait, lui repartit : « Que le jugement de cette affaire était une des conditions sous lesquelles la Compagnie avait consenti de donner au Roi et que l'Assemblée étant sur le point de finir ses affaires, il le priait de vouloir lui donner ce contentement. « Le Garde des Sceaux avait dit « qu'il en parlerait à M. de Boucherat ».

4 mars. Gilbert de Choiseul, évêque de Comminges, est las des tergiversations des ministres, il demande qu'on insiste : l'affaire du don gratuit n'est pas terminée, qu'on dise au représentant du roi que ces retardements pourraient bien « en arrêter l'exécution ». L'évêque de Saint-Malo, chargé de la commission, annonce le 6 mars que le Garde des Sceaux donnera « le bureau un des jours de la semaine à M. de Boucherat pour en faire le rapport ! »

Deux jours après, l'abbé de Marmiesse est obligé d'avouer que le Garde des Sceaux l'a renvoyé à l'un des directeurs des finances de Sa Majesté, le futur chancelier d'Aligre. Aussitôt on décrète de députer à d'Alligre et en attendant l'issue de la négociation on suspend la répartition entre les diocèses des sommes à payer pour le don gratuit.

10 mars. M. d'Alligre a assuré à l'abbé de Marmiesse que le rapport se ferait « le jour que M. de Boucherat voudrait ». Am-

bassade nouvelle à M. de Boucherat. On lui demandera de déposer son rapport le 14 mars. Le président de l'Assemblée désigne l'évêque de Saint-Pons et cinq autres évêques ou députés du second ordre pour aller voir Messieurs du Conseil et les bien disposer en faveur de l'Eglise.

15 mars. Les agents généraux annoncent qu'ils avaient prié M. Boucherat de faire le rapport aujourd'hui, mais qu'il s'en était excusé à cause d'autres grandes affaires dont il avait déjà commencé le rapport aux derniers Conseils et qu'il ne pouvait remettre. Il avait promis de s'en tenir prêt pour le 17 ou 18 prochain ».

Hélas ! le 24 mars, pas plus que le 18, pas plus que le 17, pas plus que le 15, le rapport ne fut déposé. Vers le 27, Boucherat déclara à l'abbé de Marmiesse que l'affaire n'était pas en état d'être jugée, « attendu qu'il n'y avait point de partie et qu'il eût été nécessaire de faire appeler M. le Procureur général du Parlement et celui de la Chambre des Comptes pour rapporter les titres qu'ils peuvent avoir et leur donner communication de ceux qui ont été produits par les provinces et que ce qu'on pouvait ordonner en l'état présent de cette affaire était de faire appeler les dits Sieurs Procureurs généraux et cependant donner la provision aux pourvus par l'ordinaire ». Après dix-neuf mois de négociations, d'allées et de venues, de promesses et de dédits, voilà tout ce qu'offraient Messieurs du Conseil en une affaire qu'ils avaient eux-mêmes proposé de terminer en deux mois. Le Clergé n'avait rien gagné, les magistrats avaient obtenu que l'affaire fût jugée par eux dans les formes et contradictoirement. Ce n'étaient pas seulement les Procureurs du roi qui, au dire de Boucherat, n'avaient pas fourni les pièces nécessaires à l'établissement du rapport. En effet, le 28 mars, le promoteur l'étant allé voir et l'ayant trouvé « bien intentionné » s'entendit dire « qu'il (Boucherat) était prêt d'en faire son rapport... mais « qu'il n'y avait pas lieu de pouvoir donner un même arrêt pour toutes les provinces, parce qu'il y en avait qui n'avaient pas produit ». Le promoteur fit observer que les pièces fournies par la province ne Narbonne justifiaient aussi les droits des provinces d'Auch, de Guyenne et de Provence. Il croyait avoir laissé le maître des requêtes disposé à rapporter l'affaire dès que le Garde des Sceaux lui accorderait le bureau. L'archevêque d'Embrun fut chargé de faire une nouvelle démarche auprès du chef de la magistrature : elle fut aussi courtoisement accueillie, mais aussi vaine que toutes les autres.

Le 1er avril, l'Assemblée commence à se convaincre qu'on ne pourra aboutir; lasse d'avoir tant sollicité, pressée de se dissoudre, elle voudrait au moins remettre les choses en l'état où elles se trouvaient avant les derniers arrêts du Conseil, adjugeant aux régalistes la provision des bénéfices contestés. L'évê-

que de Saint-Malo est prié d'insister encore pour que le Garde des sceaux donne jour à Boucherat; il faut obtenir un arrêt assurant aux pourvus par les ordinaires la possession provisoire de leurs prébendes. Le promoteur visite à ce sujet M. d'Aligre qui le renvoie après les fêtes. C'est le 8 avril qu'il fait part de sa déconvenue à l'Assemblée.

Les gens du roi cependant étaient disposés à se prêter complaisamment à la dernière et modeste requête du Clergé. Le 12 de ce mois d'avril intervint en la cause un arrêt qui fait droit chichement à une seule et à la moindre des réclamations de l'Assemblée.

Cet arrêt nous apprend que le Conseil était saisi de requêtes régulières émanant d'autorités ecclésiastiques diverses; et c'est là son principal intérêt (1).

Messire Dominique de Vic, archevêque d'Auch, les syndics et députés du Clergé de ce diocèse demandaient au roi déclaration de leur exemption de la régale et permission d'employer pour appuyer leurs réclamations les moyens présentés par les autres diocèses de leur province ecclésiastique. Même proposition de la part de l'évêque de Vabres, membre de la province de Languedoc et de l'évêque de Viviers. Le syndic général de la province de Languedoc joignait ses réquisitions à celles de ces évêques. Les syndics des clergés de la province de Bordeaux parlaient au nom de l'archevêché et des évêchés d'Agen, Angoulême, Saintes, Périgueux, Condom, Maillezais, Luçon et Sarlat; ils réclamaient l'infliction d'amende (1.500 francs) quiconque attenterait, sous prétexte de régale, à la liberté de ces églises et faculté d'employer pour soi les actes fournis par la province de Narbonne. La requête relative aux provinces d'Arles, d'Aix, d'Embrun et de Vienne était présentée par les députés de Provence et de Dauphiné à l'Assemblée du Clergé; pour le diocèse de Condom intervenait en particulier le syndic du chapitre de la cathédrale. Enfin une requête générale au nom de tous les archevêques et évêques du royaume priait le prince de les décharger « de la représentation de titres et preuves ordonnés par les arrêts antérieurs du Parlement et du Conseil et les garder et maintenir en la franchise et liberté de conférer tous les bénéfices vacants pendant la vacance du siège, fors et excepté les églises desquelles Sa Majesté se trouve en bonne et ancienne possession de jouir dudit droit de régale.

Malgré cette dernière requête générale tendant à se faire considérer comme défendeurs et à laisser au roi la charge de la preuve les prélats ont fourni des titres. L'arrêt compte un sac de pièces envoyées par le syndic général de la province de Languedoc, deux sacs expédiés par l'évêque de Rodez, cinq pièces alléguées pour Condom et détaille une masse énorme des copies

(1) Mémoires du Clergé, t. XI, col. 353.

collationnées transmises par les provinces de Bordeaux, de Narbonne et d'Auch...

Or, après avoir tout examiné,

le roi, en son Conseil *avant faire droit sur les dites instances et requêtes* a ordonné et ordonne que dans six mois pour toutes préfixions et délais les syndics des diocèses de France rapporteront les titres dont ils entendent se servir, desquels les gens de Sa Majesté du Parlement de Paris auront communication pour sur iceux donner leur avis et le tout vu et rapporté, être fait droit ainsi que de raison et cependant sans préjudice du droit des parties au principal. Sa Majesté fait défense de troubler ceux qui sont en possession des bénéfices situés ès diocèses du pays de Languedoc jusqu'à ce qu'autrement par Sa dite Majesté en ait été ordonné.

Les prélats sont donc condamnés à être demandeurs après requête régulière de leur part.

Le lendemain 13 avril, l'Assemblée du Clergé se sépara. Elle n'avait obtenu qu'une protection précaire des intérêts particuliers de quelques bénéficiaires de Languedoc, elle avait fait adresser au Conseil par plusieurs prélats et avait adressé elle-même à ce tribunal des requêtes le saisissant régulièrement de l'instance générale de la régale, elle avait accepté un débat contradictoire avec les parlementaires de Paris et avait vu les diocèses condamnés à faire eux-mêmes la preuve de leur exemption de la régale.

En bref, elle avait fait le jeu des défenseurs de l'universalité de ce droit.

Les régalistes essayèrent aussitôt de profiter de la situation. Il fallut que les agents généraux du Clergé sollicitassent en juin 1651 un nouvel arrêt du Conseil pour les empêcher de faire subroger comme rapporteur de l'instance Lelièvre à Boucherat; pour leur interdire le recours au Parlement et obtenir pendant le délai de six mois imparti aux provinces pour fournir leurs titres, surséance de tous les procès mus en régale.

Un an plus tard, les mêmes agents affirmaient avoir mis entre les mains de M. Boucherat tant de preuves nouvelles de la liberté des cathédrales méridionales qu'à cette date on aurait pu compter bien peu d'églises n'ayant pas encore « satisfait » à l'arrêt, « au moyen (à cause) des désordres arrivés dans les royaumes qui ôtaient la liberté d'apporter ou d'envoyer les dits titres ». Un premier sursis accordé en décembre 1651 permit d'augmenter le dossier des églises et Boucherat fut bientôt en état de faire son rapport. Au moins parlait-il ainsi aux agents du Clergé. Mais, par malheur, le roi fut en voyage l'année 1652 presque entière et le maître des requêtes ne put s'acquitter de sa tâche; puis le prince l'envoya aux Etats de Languedoc. Inlassables, les agents en 1652 demandèrent un arrêt prescrivant que le jugement serait rendu dans les six mois : jusqu'à ce jugement, il devait être sursis à toute procédure pour les causes particu-

lières déjà engagées. Le Conseil se prononça en ce sens le 21 avril 1653.

La comédie de 1650-1651 recommençait. Le 6 janvier 1654, rien n'était fait encore; et le Conseil décidait de nouveau :

qu'il sera incessamment procédé au jugement de la dite instance générale de régale en présence de Sa Majesté, au rapport du sieur Boucherat sur les titres et productions qui sont en ses mains après en avoir communiqué aux sieurs d'Ormesson, Amelot, La Poterie, La Marguerie, Machault, Lexeau, d'Estampes, Verthamon, Villemontée, Priezac et La Fosse, conseillers ordinaires... (1).

Les évêchés méridionaux avaient au moins la satisfaction de savoir les noms des juges désignés pour statuer sur leur sort : ils n'en eurent pas d'autre. Quand il s'agissait de l'instance générale de la régale le mot « *incessamment* » signifiait sans doute : « plus tard... à une date indéterminée... » car l'affaire n'avait pas encore été appelée quand se réunit l'Assemblée du Clergé de 1655.

## IX. — Les rapports de Bosquet et de Marca a l'Assemblée de 1655.

Les démarches faites par l'Assemblée de 1650 ne plurent point à tous les diocèses. Plusieurs prélats conscients du tort fait à leur cause par l'acceptation pratique de la procédure préconisée par le Conseil refusaient de produire les titres de leur liberté; le chancelier Séguier, rentré en faveur au moment où se réunit l'Assemblée de 1655, se montrait disposé à finir l'affaire, mais Boucherat insistait pour qu'auparavant toutes les églises — celles de Bretagne en particulier — fournissent les preuves de leur exemption. Il voulait même obtenir un arrêt les obligeant à produire ces pièces dans les deux mois. La Compagnie à cette date inclinait fort dans le sentiment de M. de Boucherat et l'on songea un instant à charger les agents de presser les évêques récalcitrants.

On comptait, en effet, profiter de l'impression très forte qu'avait dû faire sur le cardinal Mazarin une savante improvisation de Bosquet, l'érudit évêque de Lodève.

Le cardinal italien auquel la faveur d'une reine valait de présider aux destinées de la France n'avait certes jamais entendu aussi précise démonstration du bon droit des églises méridionales. L'évêque de Lodève déclare à Mazarin que le Clergé a délibéré d'arrêter le cours de la maxime « sans cesse alléguée par les magistrats », c'est à savoir que comme la couronne du roi est ronde et sans être partagée, de même Sa Majesté a un droit universel de régale sur toutes les églises ».

Dans le droit de régale, le prélat distingue, en effet, deux choses : la première est la jouissance des fruits et revenus des

(1) *Mémoires du Clergé*, t. XI, col. 374, 375 et 378 sq.

églises vacantes, longtemps concédée à la Sainte-Chapelle, mais maintenant réservée aux évêques successeurs. Sur ce point, il n'a pas grande plainte à formuler sauf au sujet des vexations des Cours des Comptes de Paris et de Montpellier qui continuent à faire saisir les revenus des églises et contraignent les pourvus des évêques à faire registrer leurs économats et dons des fruits par eux obtenus du roi avec leur serment de fidélité non sans grands frais et dépens.

La seconde chose est la collation des bénéfices comme faisant partie des fruits, dont le roi a baillé souvent des brevets par l'importunité des demandeurs, ce qui a causé mille procès entre les personnes ecclésiastiques et privé les collateurs de la collation des bénéfices, en telle sorte qu'il y a des évêques, pourvus depuis quinze et vingt ans et davantage, comme ceux de Lombez et du Puy et plusieurs autres, qui n'ont pu depuis leur promotion conférer un bénéfice sans procès, sous prétexte que leur serment de fidélité n'est point enregistré. Ce que le feu roi voulant régler et déclarer quelles églises étaient sujettes au droit de régale, il aurait ordonné que toutes les églises remettraient au Conseil les actes et titres de leurs libertés, privilèges et possession de leur exemption pour juger lui-même par l'avis des commissaires de son Conseil ordonnés pour cet effet, entre lesquels devaient être *un certain nombre d'évêques*, sur quelles églises Sa Majesté devait à l'avenir jouir du droit de régale, à quoi le clergé obéissant avait remis entre les mains du rapporteur les actes de la plus grande part des Eglises pour justifier leur droit et cependant Sa Majesté aurait évoqué à soi et à son Conseil tous les procès de la régale pendants aux Parlements et lorsqu'aucun nouveau procès s'est formé pour la même régale, il a été joint à cette instance générale et, par manière de provision, la récréance a été baillée ordinairement au pourvu par l'ordinaire.

Cependant si Mazarin apprenait de la bouche de l'évêque de Lodève quelle conception le Clergé se faisait d'une instance que les conseillers du roi devaient juger conjointement avec des évêques, il ne savait pas encore pour quelle raison les prélats affirmaient que le droit de régale n'était pas universel. Et surtout dans son esprit peu instruit de notre histoire nationale se posait le problème : pourquoi donc le Clergé est-il depuis quelques années seulement en conflit sur ce droit royal avec le Parlement de Paris ? Il questionna donc sur ces deux points. Bosquet reprit la parole et exposa quel était à son avis l'origine véritable d'un droit si fort exalté par les magistrats. Ce n'est pas autre chose que le paiement d'une protection spéciale réclamée du roi par quelques églises (1).

(1) De toute antiquité, les églises cathédrales ont joui de leurs libertés, sans que les rois eussent aucune jouissanec des fruits des évêchés vacants, ni collation des bénéfices; mais sur le déclin de la seconde race de nos rois dans les désordres des guerres et dans la licence extraordinaire de la puissance des seigneurs temporels, les églises vacantes étant exposées à leur usurpation et à leurs violences et même les officiers des rois, des ducs et comtes se saisissant des fruits des terres des évê-

Cette improvisation fort claire avait intéressé le ministre; le Clergé prit espoir, d'autant que le Cardinal avait grand besoin de son concours financier... toutefois pour ne rien avancer à la légère, le 28 mars 1656, la Compagnie décida de faire examiner elle-même les titres des diocèses, afin de voir s'il serait plus sage de faire juger l'affaire en général ou pour chaque église en particulier. L'ancien rapporteur au Conseil du temps

chés, sous prétexte qu'il y en avait de féodales et qui relevaient d'eux, ou sous couleur de la protection et défense qu'ils sont obligés de donner à l'Eglise en qualité de rois, quelques particulières églises s'avisèrent de choisir en quelques endroits, où la puissance des rois était entièrement reconnue, les rois pour défenseurs et avocats, et en d'autres lieux les ducs, comtes et autres puissants seigneurs qui jouissaient de plusieurs droits royaux pour protéger et défendre les églises pendant leur viduité. Mais, par l'abus qui se glisse facilement dans les choses humaines, au lieu que cette défense ne disait simplement que la garde et la conservation des biens, elle fut changée en saisie et jouissance des fruits et parce que ce droit de protection et défense, parlant généralement, est royal et que les rois l'ont acquis en quelques églises par les fondations qu'ils y ont faite, il fut appelé régale ou *regalia*. Les rois ayant succédé aux ducs et comtes qui avaient eu le droit, l'ont uni à la couronne avec les duchés et comtés et par ce moyen en ont joui en plusieurs églises, non point par un *droit royal universel*, mais par ce *droit particulier* qui a été expliqué de la manière la plus probable et la plus conforme à l'histoire. Il se trouve même qu'en plusieurs endroits ce n'était qu'un droit féodal et que le roi faisant saisir pour la régale les biens des évêchés, ne comprenait dans cette saisie que les fiefs relevant de lui, et comme ce droit était acquis au roi presque sans titre et par une longue possession, les rois n'ont jamais prétendu avoir droit de régale ès églises où ils n'avaient point possession immémoriale et qui avaient conservé leur liberté par la coutume et le droit commun... Plaintes ayant été portées par le Concile général de Lyon tenu sous le pape Grégoire X, en l'an 1274, il fut interdit d'introduire de nouveau le droit de régale, ce qui fut gardé exactement en France où avant le Concile et depuis, lorsqu'il était question de savoir si le roi avait droit de régale en quelque église, le Parlement jugeait contre le roi, s'il ne prouvait point qu'il fût en possession quarante ans auparavant, et toutes les fois que les officiers du roi, qui ont une inclination naturelle à étendre leur pouvoir, ont voulu entreprendre de saisir les fruits des églises non sujettes à la régale, les rois n'ont pas fait difficulté sur les plaintes du clergé d'en donner leur déclaration.

Il se trouve un dénombrement des églises particulières qui sont sujettes à la régale et l'exempton des provinces de Narbonne, d'Arles, d'Auch, de Bordeaux et de quelques autres églises des autres provinces. Il ne faut donc point s'étonner si plusieurs églises de France prétendent n'être point sujettes à ce droit et demandent que le roi déclare leur liberté par un jugement après lequel ses officiers n'en puissent pas douter. Que si elles ne se sont pas pourvues plus tôt, ç'a été parce qu'elles n'ont pas été troublées dans leur possession, mais dès lors que le Parlement a voulu étendre ce droit sur toutes les églises (ce qui est depuis peu de temps et qu'il n'a déclaré que par un arrêt d'audience de l'an 1608) le clergé a porté ses plaintes au roi et pour parvenir à l'éclaircissement de ce droit on a pris du vivant du feu roi l'ordre qui a été ci-devant expliqué.

*Mémoires du Clergé*, tome XI.

de Richelieu, devenu depuis archevêque de Toulouse, Pierre de Marca, était tout désigné pour mener à bien cette enquête délicate; c'est sur lui que se reposa l'Assemblée.

Il semblait du reste qu'une décision rapide s'imposait : le chancelier menaçait de faire donner la récréance aux régalistes et ordonnait de mettre sous séquestre les fruits de l'archidiaconé d'Aix jusqu'au jour où les diocèses fourniraient les pièces indispensables au jugement du Conseil. Marca mit donc sur pied un projet de déclaration du roi et d'arrêt en son Conseil qu'il lut à la Compagnie le 3 octobre 1656 : il portait « que la régale n'aura pas lieu dans les diocèses qui ont coutume contraire et sur lesquels Sa Majesté n'a point de titre. » Ce n'était point le plus difficile que de rédiger cette pièce, il fallait la faire adopter, et pas plus qu'en 1650 le Conseil n'était maintenant pressé d'en finir : sa tactique semble être de lasser des clients dont il s'est fait l'adversaire. Les prélats s'impatientaient du retard : mais quelques députés commencent à s'en prendre non pas aux magistrats, mais aux évêques trop susceptibles sur la procédure. Le 13 décembre 1656, l'abbé de Bonsi déclare qu'il faut obtenir un jugement avant la séparation de l'Assemblée,

que le différend survenu entre les provinces qui n'ont pas produit et celles qui ont produit por savoir si l'affaire serait jugée en général ou en particulier avait donné lieu à ce retardement; que cependant les chapitres étaient divisés, que si on laissait passer l'occasion le jugement serait moins favorable.

Les députés du second ordre firent écho à la parole de l'abbé, plusieurs assurèrent que leur procuration les chargeait de demander sentence immédiate. On députa donc au chancelier pour l'obtenir. L'abbé du Chaine protestait « que si cette instance n'était pas vidée avant que l'Assemblée se séparât et sa province maintenue dans la justice de son exemption, il ne pourrait signer ni délibérer sur les propositions de Messieurs les Commissaires du roi. » C'était mettre la Cour, toujours en peine d'argent, dans la nécessité de satisfaire l'Eglise.

Au début de 1657, jour fut pris pour le jugement, Bosquet passé entre temps au siège de Montpellier, fit observer qu'il était utile d'éclairer les membres du Conseil des droits de l'Eglise et l'on profita de la présence de Mazarin à la réunion du 10 janvier 1657 pour lui suggérer :

qu'il serait bon que quelques-uns de Messeigneurs les prélats qui en sont particulièrement instruits fussent appelés au jugement de cette affaire, ce qui était d'autant plus nécessaire qu'il semblait que Messieurs du Conseil avaient des maximes fort contraires à la déclaration de l'année de 1606. Sur quoi Son Eminence a témoigné qu'elle s'emploierait pour faire en sorte que dans le jugement de la régale l'on prît les voies les pl s avantageuses à l'Eglise.

M. Boucherat se disait prêt à parler pendant la première semaine du carême : Marca et Bosquet furent priés de se pré-

parer à intervenir et de dresser un factum sur les droits des églises. Le 8 février 1657, l'archevêque de Toulouse déposa sur le bureau de l'Assemblée son remarquable rapport « pour servir au jugement de l'instance générale », le 23, comme Mazarin lui demandait un mémoire sur les raisons du Clergé, Marca le lui expédiait le jour même; le Cardinal lui fit dire : « Je l'ai lu et j'en parlerai au chancelier ».

Désormais les légistes du Parlement de Paris, quand ils affirmeraient que le progrès des lumières ayant fait apparaître des principes ignorés des siècles grossiers, le droit du roi, né avec sa couronne et inséparable de la souveraineté, se montrait comme également applicable à toutes les églises du royaume, ne tromperaient plus que ceux qui désiraient l'être. Un prélat, dont la grande érudition n'était contestée par personne, dont la compétence juridique s'était affirmée non seulement par des ouvrages célèbres dès leur publication, mais par l'exercice de grandes charges dans les Parlements et au Conseil privé, l'ancien rapporteur à ce tribunal de l'affaire de la régale, donnait aux gens du roi, en s'appuyant sur pièces authentiques correctement interprétées, une magistrale leçon d'histoire du droit français (1).

Marca débutait en précisant les devoirs de chacun dans une discussion qui mettait en conflit la liberté de l'Eglise et un droit de la couronne. Si les évêques, disait-il, sont tenus d'enseigner à leurs peuples la fidélité au roi, le prince est obligé de conserver aux évêques « leurs immunités naturelles et les privilèges accordés par les canons des conciles », les rois de France sont attachés plus religieusement que d'autres à ce devoir par « le serment qu'ils font en la solennité de leur sacre où ils promettent aux évêques du royaume de leur garder leurs privilèges canoniques. »

C'est pourquoi, continuait l'éminent jurisconsulte, cette question qui regarde les libertés de l'Eglise et les droits du roi doit être jugée sur les principes communs; c'est à savoir selon les canons des conciles généraux et selon les ordonnances qui les ont reçus et acceptés, de sorte que si, pour le jugement des causes privées, l'on ne reçoit pour le bien former que l'autorité des lois publiques, en rejetant les opinions contraires à leurs décisions, on ne doit point faire servir de règle pour le jugement de cette cause les pensées des hommes, les conjectures et les désirs conçus pour accroître les droits des rois; mais les termes exprès des lois ecclésiastiques et séculières.

Et achevant d'un mot l'exécution des fantaisies des magistrats parisiens, Marca concluait :

C'est pourquoi il est inutile de disputer contre l'opinion de ceux qui veulent se persuader, sans témoignage de l'antiquité, que le droit de régale est aussi ancien que la couronne, que comme elle

(1) *Mémoires du Clergé*, t. XI, col. 394 sq.

est ronde et s'étend par tout le royaume ce droit est aussi uniforme partout !

La loi ecclésiastique ancienne est représentée par le canon XXV du Concile de Chalcédoine relatif à l'économat des évêchés vacants; Marca fait observer que cette loi a été appliquée dès le temps de saint Grégoire à quelques églises d'Occident; tandis qu'en d'autres l'administration des églises veuves était laissée à l'archidiacre; quoi qu'il en soit du détail, la législation chalcédonienne était comprise dans le corps des canons reçus en Gaule avant le roi Clovis; le témoignage de Grégoire de Tours et celui du Concile de Paris de 615 nous assurent que « dans l'étendue de la première race de nos rois..., l'administration des biens après le décès de l'évêque demeurait entre les mains de l'archidiacre et du clergé et par conséquent que la régale, n'étant pas connue en ce temps-là, n'est pas si ancienne que la couronne. » Puis après avoir montré que l'exercice de ce droit ne se rencontre pas au temps de la seconde race, qu'à l'époque de Hugues Capet clergé et peuple conservaient à l'évêque futur les revenus de l'église, qu'au onzième siècle l'abus de saisir ces fruits était si parfaitement inconnu que les papes réformateurs, Grégoire VII et Urbain II, ne s'en sont pas plaints, l'archevêque de Toulouse fixe en l'année 1212 l'apparition de « la jouissance des fruits des évêchés vacants au profit des rois ». Marca, sans réfuter la théorie sur l'origine de la régale (extension abusive du droit de garde) qu'avait indiquée Bosquet dans sa brillante improvisation devant Mazarin, théorie qu'il n'approuvait pourtant pas, expose brièvement sa propre pensée.

La composition que fit alors le pape Calixte II avec l'empereur Henri sur l'ancienne dispute des investitures donna occasion d'introduire cette jouissance pour le regard des fiefs appartenant à l'Eglise que l'on nommait *regalia*, car le pape permit que l'Empereur en donnât l'investiture par le spectre, et non par l'anneau et la croix comme l'on faisait auparavant, et de plus il lui permit de se faire rendre tous les devoirs auxquels ces fiefs étaient obligés : *Et quæ ex regalibus jure tibi debet faciat episcopus*, Or, comme par les lois de Germanie les fiefs étaient de telle nature que le seigneur jouissait des revenus après le décès du vassal jusqu'à ce que le successeur eût été investi et prêté la foi et hommage; les empereurs introduisirent cette jouissance dans l'Empire à l'égard des fiefs et autres biens temporels des évêchés. Cet exemple fut suivi tout incontinent par les rois d'Angleterre, comme on peut voir dans Guillaume de Malmesburi et Mathieu Paris; enfin l'usage passa en France et fut pratiqué par les rois aux provinces où les fiefs étaient sujets au droit de relief et aux saisies féodales, qui étaient reçues seulement en certaines provinces, à l'exception de celles de Guyenne, de Languedoc, Provence et Dauphiné.

Une étude rapide des lettres d'Innocent III et de quelques textes anciens permet au prélat d'établir le sens exact du mot

*regalia*, neutre pluriel qui est synonyme de fief et non point de droit royal, et d'indiquer pourquoi les collations de prébendes sont comprises dans les fruits des évêchés; puis il signale ce scrupule de saint Louis, — scrupule encouragé par les renonciations de Frédéric II et des empereurs grecs à la coutume tolérée en France, — qui ne voulait point étendre l'usage de la régale aux églises libres. L'archevêque analyse l'arrêt rendu en faveur de l'église du Puy en 1258 et fait ressortir la différence très nette que la déclaration du saint roi sur cette affaire, en 1259, établit entre l'exercice du droit de régale et celui de son droit de souveraineté : ce sont choses si distinctes que le prince « réserve à soi de prendre en sa main les forteresses et châteaux (du Puy) par droit de supériorité lorsque le bien de son service le requerra, ainsi qu'il est accoutumé, encore qu'il ne le prenne en sa main par droit de régale pendant que le siège est vacant. »

Suivent l'analyse de l'arrêt relatif à la liberté d'Albi et Carcassonne, rendu au Parlement l'an 1272, le texte entier des canons *Genarali Constitutione* du concile de Lyon, l'explication de l'ordonnance conforme de Philippe le Bel en 1302, celle de la Philippine de 1334 et enfin la mention du catalogue dressé par ordre du roi d'après les registres de la Cour des Comptes des églises sujettes et des églises libres de la régale.

Entrant alors dans le détail des églises, l'archevêque de Toulouse expose que les provinces de Vienne, d'Aix et d'Embrun, fiefs d'empire et rétablies par Frédéric II dans leur liberté canonique, sont venues à la France avec cette décharge, que l'ancienne province de Narbonne, pour laquelle Raymond de Toulouse avait renoncé même au droit de garde, n'a passé à Simon de Montfort, avec le consentement du roi et par décision du concile de Latran, puis de l'héritier de Simon, à la Maison de France, qu'avec la charge d'y rétablir la liberté ecclésiastique; clause que Philippe le Bel a prescrit de respecter dans la fameuse patente *Nolumus quod gentes nostræ occupent regalia ecclesiarum vacantium provinciæ Narbonnensis*.

On sait qu'au gré de Marca, Bordeaux et sa province n'ont jamais été soumises à la régale : Louis le Gros et Louis le Jeune les ont conservées dans leur liberté originelle, un arrêt de 1277 a remis au chapitre de Saint-André de Bordeaux la garde et l'administration de l'archevêché vacant, etc., etc.

Ainsi s'explique qu'en 1499, Louis XII ait pu menacer de la peine des sacrilèges ceux de ses officiers qui tenteraient d'usurper en son nom la régale ou la garde des églises exemptes. « Les anciens régalistes comme Ruzée, M. le Maîstre, Pasquier tirent de ces ordonnances la conclusion que le droit de régale n'est pas uniforme dans le royaume et que le roi n'en peut jouir sinon aux églises où il est en possession immémoriale d'en user. »

Ici vient un passage célèbre :

Les églises exemptes étaient dans un entier repos sous la protection de ces lois publiques, jusqu'à ce que certains esprits que Pasquier nomme *flatteurs de cour* voulurent entreprendre l'étendue de la régale sur toutes les églises vacantes du royaume. Il rapporte que M. de Pibrac, avocat du roi au Parlement, avait formé ce dessein, mais qu'il en fut dédit par la Cour...

Puis, après un bref résumé des procédures qui s'étaient déroulées au cours de la première moitié du XVII^e^ siècle, Marca conclut en rappelant l'article XVI de l'ordonnance de 1629 et l'interprétation qu'en donnèrent les commissaires du roi : le prince

déclare de ne vouloir jouir de la régale ès lieux où il n'en a pas joui par le passé. C'est une réponse pleine de piété et de justice qui décide entièrement la question, d'autant plus qu'elle est réduite maintenant à la seule collation des prébendes, à cause de la grâce que le feu roi fit par sa déclaration aux églises mêmes qui sont sujettes à la régale, de faire don des fruits de l'évêché vacant au futur successeur. Cette collation des prébendes n'est pas de si grande considération pour le roi qu'il faille renverser les anciennes ordonnances du royaume et les canons des conciles pour faire l'introduction de ce droit où il n'a jamais été pratiqué depuis le Christianisme.

Mazarin, le 26 février, déclara à l'archevêque de Narbonne et autres évêques députés « qu'il était persuadé de la justice de la cause du clergé, qu'il l'appuierait après du roi et qu'il venait d'en parler à M. le Chancelier ».

Malheureusement, Séguier était plus difficile à convaincre que le cardinal-ministre : il voulait une sentence contradictoire : appeler comme partie le procureur général au Parlement, lui communiquer toutes les pièces... ce qui ne permettait point d'espérer une solution rapide. Quant à donner une déclaration royale conforme à celle de 1606, le chef de la magistrature paraissait très peu disposé à s'employer pour l'obtenir : l'Assemblée comprit bien que tout l'effort devait porter sur le cardinal et le roi.

Des conférences se tinrent en effet entre ces hauts personnages et les députés du clergé; devant les évêques, le ministre et le jeune prince, Séguier défendit sa manière de voir, Mazarin insista en sens contraire; le mois de mars après le mois de février s'épuisa en conversations sans profit. Le cardinal assurait que l'intention du roi « était que toutes les grâces que Sa Majesté avait accordées au clergé fussent entièrement exécutées, qu'elle voulait conserver ses immunités et ses privilèges et que s'il y avait quelque chose à exécuter, comme la vérification de quelques déclarations et le jugement de la régale, elle y emploierait son autorité. » Au début d'avril, le roi lui-même, rencontrant l'archevêque de Narbonne chez Mazarin, confirmait l'assurance

donnée par son ministre, et ce n'était pas une vaine formule. Comme on lui fit observer que, vu la nécessité de communiquer les pièces aux procureurs généraux de tous les Parlements du royaume, la sentence définitive se ferait encore attendre, le prince docile à une suggestion de Bosquet promit un arrêt conforme à la déclaration de 1606. Séguier, mis en demeure de s'exécuter, fit encore des difficultés; le 19 avril 1657, les prélats députés pour conférer avec lui rapportèrent à l'Assemblée que le chancelier se refusait à spécifier que la récréance serait donnée aux pourvus par les ordinaires, et ne semblait pas accepter que « M. le Procureur général eût à vérifier la possession du roi. » En somme, le chef de la magistrature ne cédait rien sur les théories parlementaires. L'arrêt cependant était minuté déjà et daté du 12 avril :

Sa Majesté étant en son Conseil a ordonné et ordonne qu'il sera procédé incessamment au jugement de la dite régale, sans que le retardement puisse être imputé au dit clergé.

Jusque là, c'était une formule connue et peu satisfaisante, mais voici la suite :

Cependant, Sa dite Majesté déclare que son intention n'est pas de jouir de la dite collation des prébendes et autres bénéfices simples en régale, sinon aux églises où les rois ses prédécesseurs en jouissaient au temps du dit édit de 1606...

Le roi défendait ensuite aux régalistes de troubler les bénéficiers pourvus par les ordinaires, et évoquait au Conseil toutes les instances. L'arrêt fut remis sur le bureau de l'Assemblée le 3 mai (1)

Le clergé ne devait plus obtenir semblable succès. Voici une note qui l'explique et atténue ce triomphe passager :

Monseigneur le Président a dit que l'Assemblée ayant remis à délibérer sur la demande que le roi a faite de 200.000 livres outre les deux millions 500 mille livres déjà accordés, après l'expédition des déclarations et arrêt promis, il croyait que l'on pouvait couronner cette affaire à présent que Messieurs les Agents avaient mis au bureau l'arrêt de la régale... Sur quoi délibération prise par provinces, l'Assemblée a résolu de donner au roi la somme de 2.700.000 livres (2).

La brillante conférence de Bosquet et l'érudit mémoire de Marca ne contenaient pas tous les arguments qui, sur le bon droit des églises, avaient convaincu Mazarin et Louis XIV. Malheureusement, les arguments de la nature que je viens d'indiquer perdent leur force persuasive aussitôt que sont satisfaits les désirs du gouvernement besogneux.

Marc DUBRUEL.

(*A suivre*).

(1) *Mémoires du Clergé*, t. XI, col. 379.
(2) Procès-Verbal de l'Assemblée de 1655. Paris, Vitré, 1655, in-f°, p. 1335.

# NOTES ET CRITIQUES

*Gallia christiana novissima* : *Histoire des archevêchés, évêchés et abbayes de France* par feu le chanoine Albanès, complétée, annotée et publiée avec une introduction par le chanoine Ulysse Chevalier, membre de l'Institut. Tome VI[e]. *Orange* (évêques, prévôts), Valence, Impr. Valentinoise, 1916, in-4° de XX p. 254 col.

Avec Orange voici le cinquième diocèse dont l'histoire documentaire est exhumée des papiers du chanoine Albanès par son bénévole continuateur. Pas plus que l'âge la guerre n'est capable d'arrêter ou de ralentir l'activité de M. le Ch. Chevalier. Lisez plutôt ces premières lignes de la préface : « Après les hésitations de la première heure, tandis que la génération postérieure se portait enthousiaste vers la frontière à la rencontre de l'agresseur, nous avons pris la consigne, nous qui ne pouvons pas les accompagner, de maintenir à l'intérieur le plus d'activité économique possible. C'est pourquoi nous n'avons pas déposé la plume, afin d'alimenter l'industrie typographique à Valence... » Si partout chacun comprenait ainsi le devoir patriotique... Mais passons et revenons à Orange. Cette petite ville de Provence devint, dès avant le concile d'Arles de 314, le siège d'un évêché. Petit diocèse de 21 paroisses dont l'histoire n'offre, si l'on en excepte le concile de 529, si célèbre dans les controverses sur la grâce, rien de particulièrement saillant. Mais c'est parce qu'elle est obscure qu'elle est d'autant plus difficile à reconstituer. M. Ch. ne s'est point laissé rebuter par cette ingrate besogne. Grâce à lui nous sommes en possession d'une liste épiscopale sûre de 74 noms, appuyés sur une documentation aussi riche que l'a permis l'état présent de nos connaissances.

Comme pour les évêchés précédents, les archives du Vatican ou les archives locales ont fourni avec les quelques textes déjà publiés, l'appoint principal de cette abondante information. En même

temps qu'elle en dégage les résultats généraux, une introduction sommaire mais suffisamment précise orientera les recherches du travailleur ou mieux la simple curiosité du lecteur à travers cette masse, forcément un peu désagrégée, de près de 750 pièces, si on y comprend celles qui ont trait au chapitre et à ses prévôts.

Une ligne de cette introduction a particulièrement attiré mon attention. Le chapitre, y est-il dit, se maintint en possession de la prérogative d'élire ses évêques « jusqu'au XVIe siècle ». Le fait m'a paru curieux, et vite j'ai couru au premier tiers du XIVe qui marque pour la plupart de nos diocèses de France la disparition de ce privilège de nos anciens chapitres cathédraux. Et à la première bulle de provision ici publiée, celle de Rostang de Mézoargues (col. 104), je trouve la formule, bien connue, de la réserve pontificale... *volentes ipsi ecclesie, cum illam... vacare contingeret, de persona secundum cor nostrum ydonea provideri, provisionem ipsius ecclesie nostre et apostolice sedis dispositioni ea vice auctoritate apostolica duximus reservandam.* Et la formule se répète à chaque nouvel évêque. Nous ne la voyons pas même disparaître pendant le grand Schisme ni sous le régime de la Pragmatique sanction dont plusieurs chaptires profitèrent pour ressaisir l'exercice de leur droit électoral. L'unique tentative faite dans ce sens par les chanoines d'Orange s'abrita sans doute derrière la guerre survenue entre Louis XII et Jules II, comme cela eut lieu ailleurs; mais elle n'eut ici qu'un trop mince succès pour autoriser à dire que le chapitre élut ses évêques jusqu'au XVIe siècle.

Il y a bien aussi dans cette introduction une autre assertion qui nous paraît appeler correction ou explication. S'il est vrai que nous devions à un évêque d'Orange « l'institution de *l'Angelus* en synode diocésain le 19 avril 1374 », il semble bien que son succès ou sa diffusion en France fut surtout l'œuvre de Louis XI. « Le 1er mai 1472 » nous dit la *Chronique Scandaleuse*, le roi « dans un prêchement bien solennel à Paris... » prioit et exhortoit son bon populaire... que dores en avant à l'eure de midi que sonneroit à l'église du dit Paris la grosse cloche chacun peust fléchir un genou en terre en disant « *Ave Maria* » et quatre ans plus tard par une lettre à l'évêque de Mende — adressée sans doute à tous les évêques de France —, le même roi faisait savoir qu'à sa prière le Pape avait « donné et octroyé à tous ceux et celles qui par chescun jour environ l'heure de midi diront dévotement troys *Ave Maria*, trois cens jours d'indulgence et de pardon... (*Lettres de Louis XI*, éd. Vaesen, VI, p. 34).

Mais arrêtons ici ces critiques dont l'étendue dépasse par trop l'importance, pour reconnaître une fois de plus le grand service que de pareilles publications rendent à l'histoire de nos diocèses en particulier et de notre pays en général.

A. DEGERT

*L'Evêché de Bayonne et les légendes de saint Léon*, étude critique par Jean de JAURGAIN, correspondant de l'Académie Royale de Madrid. Saint-Jean-de-Luz, imprimerie Béguet, 1917, in-8° de 152 pages.

Dans cette brochure très élégante d'aspect, l'auteur nous expose son opinion sur l'origine du diocèse de Bayonne, question toujours débattue entre érudits gascons. A vrai dire cette opinion n'était pas inconnue. M. de Jaurgain l'avait livrée au public voilà bientôt vingt ans dans son premier volume sur la *Vasconie*. Aujourd'hui comme alors il estime que ce diocèse fut l'œuvre du roi de Navarre, Sanche le Grand, qui l'aurait fondé vers 1030, aux dépens du diocèse de Pampelune et de Dax. La thèse n'a point changé ni la démonstration non plus. Tout ce que la plaquette d'aujourd'hui a de nouveau sur le volume d'hier c'est une très vive prise à partie de l'opinion de M. l'abbé Dubarat qui assignait (en 1901) à l'origine du diocèse de Bayonne la fin du V<sup>e</sup> siècle ou le commencement du VI<sup>e</sup>. A tort ou raison, les lecteurs s'imagineront que cette préoccupation de polémique rétrospective a donné naissance à cette réédition partielle de la *Vasconie*. Aussi bien M. de J. avoue-t-il lui-même qu'elle n'a été entreprise que pour rectifier une assertion de M. Joseph Bédier. Or l'auteur des *Légendes épiques* émettait là sur la valeur critique d'un document apporté en preuve une opinion plus conforme à celle de M. de J. qu'à celle de M. Dubarat. La brochure actuelle serait ainsi la revanche ou la riposte de notre auteur. Cette constatation est faite ici à seule fin d'expliquer la genèse du présent ouvrage.

Personne du reste ne contestera le vaste savoir dont l'auteur y fait preuve, encore que beaucoup estimeront que sa science si étendue n'aurait rien perdre à s'inspirer d'un sens critique plus avisé ni sa démonstration à s'alléger de ses citations trop longues et de ses trop âpres vivacités de ton. En ce qui concerne le sujet principal de son étude, je veux dire la date de l'origine du diocèse de Bayonne, je suis de ceux qui pensent qu'il n'a point encore établi sa thèse : il n'apporte aucune preuve directe et positive et des documents qu'il invoque aucun ne postule cette création du diocèse de Bayonne en 1030. Faute de place je me contenterai ici de cette appréciation générale, sauf à formuler ailleurs sous peu mes motifs particuliers.

Puisque j'ai eu à parler plus haut des réserves pontificales, que je signale encore ici une des nombreuses méprises où conduit leur ignorance dans l'histoire de nos sièges épiscopaux. M. de J. s'amuse du désaccord qu'il relève entre deux groupes d'historiens ecclésiastiques qui expliquent, chacun d'une façon différente, pourquoi vers la fin du XIV<sup>e</sup> siècle « les chanoines nom-

maient [*sic* pour *élisaient* sans doute] (aux évêchés) des religieux plutôt que des séculiers ». Poser une pareille question à cette date est un anachronisme ; il y a beau temps alors que les chanoines ont été dépouillés par le jeu de la réserve pontificale de leur privilège séculaire d'élire les évêques.

A. DEGERT.

J. A. BRUTAILS, correspondant de l'Institut. *La Question de saint Fort*, Bordeaux. Gounouilhou, 1916 in-8°, 37 p.

Je n'hésite pas à signaler ici cette étude consacrée à un culte tout local. Car si le « saint » qui en est l'objet est à peu près inconnu hors de Bordeaux, le phénomène psychologique et historique qui lui a donné naissance n'est pas sans avoir produit ailleurs des effets analogues. Bellarmin, Baronius, Mabillon, Benoît XIV et les Bollandistes ont eu à en signaler plusieurs en leur temps.

Comme eux, M. Brutails apporte à l'étude de ces problèmes délicats de l'histoire des cultes populaires, avec toute la gravité et toute la modération de ton désirables, la méthode rigoureuse d'un professionnel, une science aussi étendue que solide, une critique pénétrante aussi respectueuse des traditions vraiment respectables qu'impitoyable aux produits tard venus d'une déviation du sentiment religieux. Par là sa brochure pourra servir de modèle à ceux des travailleurs locaux qu'attire l'étude de ces questions hagiographiques. Entreprises dans les divers diocèses avec la même méthode des publications de ce genre contribueraient beaucoup, je crois, à faciliter la besogne des commissions que Pie X a invité les évêques à constituer pour la réforme critique de leur « Propres » diocésains.

A. DEGERT.

Imp. A. Montlauzeur. — Toulouse

# LE PROPHÈTE OSÉE

(Suite)

---

Le peuple, consterné par cet effondrement de tout, appellera la mort et, s'abandonnant au désespoir, désirera périr enseveli sous ses hauts-lieux qui l'ont si complètement déçu :

On dira aux montagnes : « Couvrez-nous »,
Et aux collines : « Tombez sur nous ».

Mais ces lamentations ne serviront de rien. Il faudra encore abandonner cette terre de Yahwè, puisqu'on n'a pas rempli les engagements pris envers le Dieu qui l'avait donnée, et l'on s'en ira vivre sur une terre étrangère où Yahwè ne pourra pas être honoré par des offrandes, produits impurs d'une terre impure, et où les solennités qu'on aimait tant ne pourront plus être célébrées. De ces exilés, les uns seront déportés par les Assyriens, les nouveaux maîtres du royaume déchu, et partiront pour des colonies lointaines, les autres, effrayés par la guerre ou réduits à la misère par la désolation de leur pays, reprendront d'eux-mêmes le chemin de l'Egypte, préférant cet exil volontaire à de plus grands maux.

Ils ne resteront pas dans le pays de Yahwè,
Mais Ephraïm retournera en Egypte,
Et, en Assyrie, ils se nourriront d'aliments impurs.
Ils ne feront plus à Yahwè de libations de vin,
Et n'empileront plus leurs sacrifices.
Leur pain sera comme le pain de gens en deuil :

Tous ceux qui en mangeront seront impurs ;
Il ne servira qu'à eux
Et n'entrera pas dans le temple de Yahwè.
Que ferez-vous au jour de la réunion religieuse
Et au jour de la fête de Yahwè ?
Car voici qu'ils s'en sont allés;
L'Egypte les rassemble,
Memphis devient leur tombeau;
Leurs joyaux d'argent sont gagnés par les orties,
Les ronces sont dans leurs demeures (IX, 3-6).

Enfin, décimé par tous ces malheurs, par la guerre, par les déportations, par la dispersion, Ephraïm verra le nombre de ses enfants aller décroissant et tendre à rien. Ce sera le châtiment des sacrifices d'enfants qu'il pratiquait malgré l'horreur qu'en éprouvait Yahwè. La stérilité, la mortalité précoce, l'extermination des jeunes gens auront vite raison de la vigueur de ce peuple : elle finira par s'évanouir comme une bande d'oiseaux qui disparaît à tire d'ailes :

Ephraïm, sa splendeur s'est envolée comme des oiseaux :
Plus de naissances, plus de grossesses, plus de conceptions !
Ephraïm a été frappé ;
Leur racine est desséchée,
Ils ne porteront pas de fruits.
Même s'ils mettaient au monde des enfants,
Je ferais périr les fruits chéris de leurs entrailles.
Même s'ils élevaient leurs enfants,
Je les en priverais avant qu'ils n'atteignent l'âge d'homme.
Donne-leur, ô Yahwè !.. Que leur donneras-tu ?
Donne-leur des entrailles stériles
Et des seins taris (IX, 11-16).

Telles sont les peines dont Osée dresse d'avance à ses compatriotes endurcis la longue et terrifiante nomenclature. Ses sombres prédictions n'étaient pas toujours aussi accumulées qu'elles le sont ici. Les menaces qu'il proférait se mesuraient et s'adaptaient à l'auditoire et aux circonstances. Mais

brèves ou développées, tristes ou vibrantes, ses prophéties disaient assez au peuple à quelle profondeur son Dieu avait été blessé pour se sentir tenu à une aussi terrible vengeance.

Pourtant, malgré tout, quand il s'agit d'Israël, Yahwè ne peut se résoudre à n'être qu'un justicier implacable. Au fond de lui, et quoi qu'il ait souffert de l'ingratitude, de la froideur, des outrages même de son peuple, il l'aime toujours. Au milieu des châtiments qu'il inflige, il lui arrive de s'arrêter, ému et presque effrayé de ses coups. La pitié le saisit; un regret l'étreint; il sent au dedans de lui comme une révolte de son amour contre les rigueurs de sa justice. De peur de frapper trop fort et d'écraser totalement l'infidèle, il aime mieux arrêter son bras.

Comment t'abandonnerai-je ? ô Ephraïm !
Et te livrerai-je ? ô Israël !
Comment t'abandonnerai-je ainsi qu'Adamâ
Et ferai-je de toi ainsi que de Sebhoïm ?
J'en ai l'âme toute bouleversée
En même temps que ma pitié y fermente (XI, 8).

S'il a déjà sévi, c'était sans doute pour satisfaire sa justice en infligeant au mal la sanction méritée. Mais aussi, docile aux suggestions de son cœur, il se plaisait à espérer intimement que la peine obligerait Israël à rentrer en lui, à reconnaitre ses torts, à comprendre l'amour méconnu de son Dieu, à revenir enfin, humillié et aimant, à celui qui le brutalisait faute de pouvoir le convaincre assez qu'il l'aimait.

Cette idée touchante fait le fond du second récit allégorisant où Osée se sert d'images empruntées au mariage pour expliquer la nature des rapports qui unissent Israël à Yahwè. La femme qu'il doit épouser symbolise les Benè-Israël qui se sont détournés de Yahwè pour servir d'autres dieux. C'est une femme de mœurs dissolues, adultère à l'égard de son premier mari, infidèle envers son amant. Il n'y a que deux moyens de l'arracher à sa honte : l'aimer et l'éprouver. Le prophète l'achè-

tera donc pour femme, poussé vers elle par un amour profond ; mais il ne la prendra auprès de lui que le jour où, après une séquestration longue et résolument acceptée, sa fiancée sera redevenue digne de sa présence et de ses soins. Cependant, recluse et pénitente, cette femme sent peu à peu se refaire son cœur ; ses désirs se tournent non sans impatience vers celui qui l'attendit le premier et que maintenant elle attend, elle aussi. Le jour de la rencontre enfin arrivé, elle se précipitera vers lui, tremblante d'une émotion où à la joie et à l'amour se mêle un reste de honte qui la rend plus affectueusement soumise.

Tel devrait être le retour d'Israël. Longtemps privé de tout ce qui fut pour lui cause d'errement politique et de désordre moral, il trouvera, dans sa privation même, le principe de sa conversion. Le souvenir des rois qui l'ont conduit à la ruine nationale et à la sécession religieuse évoquera, par contraste, la gloire et la sainteté de David, tandis que la suppression complète du culte païen qui l'a trop longtemps séduit lui fera désirer reprendre le seul culte agréable à son Dieu.

Pendant de nombreux jours les Benè-Israël demeureront sans roi, sans chef, sans sacrifice, sans pierre levée, sans éphod ni teraphim. Puis les Benè-Israël se remettront à rechercher Yahwè, leur Dieu, et David, leur roi, et ils accourront émus vers Yahwè et vers la faveur qu'il rendra, à la fin de ces jours (III, 4, 5).

Ailleurs c'est sur le souvenir des premiers jours de leur alliance que Yahwè compte pour se ramener son peuple égaré. Au lieu de brusquer l'épouse perverse, il va, par des suggestions doucement persuasives, incliner sa pensée vers le temps et vers les lieux de leur première rencontre. Ils célébraient alors comme leurs fiançailles. Ils vivaient seul à seul au désert et ils s'aimaient. Aucun nuage durable ne s'élevait entre eux pour ternir leur concorde. Ils ne pensaient pas que l'avenir verrait leur brouille et leur séparation. Il faut donc aujourd'hui, par l'esprit et par le souvenir tout au moins, retourner au désert, recommencer les jours de la félicité passée, sentir remonter au fond de soi les sentiments d'amour qu'on nourissait

alors, et, dans ce regret du bonheur disparu, trouver le germe d'un espoir de le reconquérir. En évoquant ce passé radieux avec des paroles affectueuses et touchantes, Yahwè ravivera dans le peuple son pauvre amour éteint. Il lui rappellera ses dons, et ce sera comme s'il les lui redonnait, tant l'âme s'épanouira à ce souvenir de la libéralité divine. Peu à peu la femme tombée se sentira revivre. Son cœur se remettra à battre. « J'étais plus heureuse alors que maintenant », songera-t-elle. Et suavement envahie par son ancien amour renaissant, elle finira par redevenir l'épouse tendre et docile qu'elle était quand, toute jeune encore, elle s'alliait à son unique époux et Dieu. Leur union sera de nouveau conclue; le passé coupable sera aboli; elle n'aura plus que le nom de son aimé dans le cœur et sur les lèvres :

> C'est pourquoi — dit Yahwè — voici que je vais la persuader;
> Je la ramènerai au désert
> Et je toucherai son âme.
> Puis je lui donnerai ses vignobles...
> Et la vallée d'Akhor comme porte d'espérance.
> Alors elle y deviendra empressée
> Comme aux jours de sa jeunesse,
> Comme le jour où elle sortit du pays d'Egypte.
> Et il arrivera qu'en ce jour-là — oracle de Yahwè —
> Elle m'appellera « Mon mari » mais ne m'appellera plus « Baal ».
> Ainsi je vais faire disparaître de sa bouche les noms des Baals
> Et on ne les mentionnera plus par leurs noms (II, 14-17).

Et comme dans cette restauration du passé il faut avoir la sagesse de tenir compte de l'expérience malheureuse, voici que, en concluant ces deuxièmes fiançailles, Yahwè comblera de qualités morales, en guise de cadeau d'amour, la nation qu'il veut encore s'unir. A la première union, celle du Sinaï, on avait surtout aperçu, bien qu'ils ne fussent pas les seuls, les bienfaits matériels offerts par Yahwè pour se gagner l'affection d'Israël : la délivrance de l'Egypte, l'assistance dans le désert, le don du fertile Canaan, les forces et l'accroissement du peuple. Cette fois, si les présents matériels ne sont pas ou-

bliés non plus, Yahwè donnera surtout l'intégrité de l'âme et la rectitude dans la conduite, la bonté envers autrui et une pitié affectueuse, la constance dans les engagements et la connaissance de Dieu :

> Je vais te fiancer à moi pour toujours ;
> Je vais te fiancer à moi moyennant innocence et droiture,
> Pitié et bonté ;
> Je vais te fiancer à moi moyennant fidélité et connaissance de Yahwè (II, 19-20).

Ainsi ce raccommodement de Yahwè avec les Benè-Israël apparaît comme une union avant tout morale, dont les biens matériels ne seront que l'accompagnement. Sur ce point, les idées prophétiques et les idées populaires se heurtaient plus franchement que partout ailleurs. Les vertus morales, l'élément essentiel dans l'économie de l'alliance, le peuple, si même il y pense, ne les envisage que comme l'accessoire; pour lui la prospérité matérielle vient en première ligne et c'est elle qu'il se croit autorisé à réclamer d'abord de son Dieu, en vertu de leur alliance. A cet intérêt égoïste le prophète oppose l'estime due à la loi morale, la préoccupation de ne pas l'enfreindre, la persuasion que les vertus sont un don de choix et que, par suite, rien ne saurait plaire au Dieu qui les donne comme le soin qu'on apporte à les conserver.

Ce n'est pas que l'intérêt ne puisse être de quelque valeur dans les mobiles de la conversion. Quand Yahwè tâchait de toucher l'épouse par le rappel des souvenirs de son amour perdu, elle n'avait pu que dire : « Je veux aller, je veux retourner vers mon premier mari, car alors j'étais plus heureuse que maintenant ». Le premier sentiment qui affleurait ainsi dans sa conscience émue, c'était le regret de son bonheur passé, et non le remords d'avoir offensé l'amour. Mais ce souci vulgaire de l'intérêt personnel devait préparer la voie à des sentiments plus relevés et conduire l'âme purifiée jusqu'à l'attachement le plus dépouillé d'égoïsme.

Pour sceller cette réconciliation, Yahwè apaisé rendra aux siens tout son amour et les rétablira dans leurs droits tradi-

tionnels en effaçant l'opprobre qui s'attachait aux noms symboliques des enfants nés du désordre de leur mère :

« Dieu sème », je me le sèmerai dans le pays ;
Je chérirai « Elle n'est pas chérie » ;
A « Pas mon peuple » je dirai : « Mon peuple »,
Et lui, dira : « Mon Dieu » (II, 23, 24).

Ces appellations simples marquent à elles seules l'affection tendre qui s'est renouée entre Yahwè et Israël. Ils sont redevenus l'un pour l'autre tels qu'ils étaient avant la longue mésentente qui les avait séparés et rendus ennemis. L'ordre ainsi rétabli dans les rapports de Dieu avec son peuple entraînera comme une restauration de l'harmonie dans le monde. Pour le prophète, l'ordre moral et l'ordre matériel ont de nécessaires affinités : la faute appelle le fléau ; la révolte contre Yahwè suscite des calamités. Mais aussi la réconciliation religieuse ouvrira l'ère de la prospérité. Une paix universelle s'établira sur la terre, et la nature docile aux ordres de son maître divin déversera régulièrement ses trésors.

Je conclurai en leur faveur, en ce jour-là, une alliance
Avec les bêtes des champs,
Les oiseaux du ciel
Et les reptiles de la terre.
Arc, glaive, combat,
Je briserai de dessus la terre,
Et je les ferai se coucher en paix (II, 18).

et il arrivera qu'en ce jour-là, — oracle de Yahwè —

J'accéderai aux désirs du ciel,
Le ciel accédera à ceux de la terre,
La terre accédera à ceux du froment,
Du vin nouveau, de l'huile.
Qui, eux, accéderont aux désirs de Yizreël (II, 21, 22).

Sur cette terre bénie s'établiront les Benè-Israël, rassemblés par Yahwè de tous les coins de l'univers, ainsi que les lionceaux se rassemblent autour du lion qui les appelle à par-

tager sa proie. Là ils se multiplieront, ils seront prospères et l'on reconnaîtra dans ce peuple heureux le peuple choisi de Dieu :

Ils suivront Yahwè quand il rugira comme un lion.
Oui, il rugira, et il viendra, de la Mer, des fils tout émus;
Ils viendront tout émus d'Egypte, comme des oiseaux,
Et du pays d'Assur, comme des colombes,
Et je les établirai dans leurs demeures,
Oracle de Yahwè (XI, 10, 11).
Le nombre des Benè-Israël sera comme le sable de la mer
Lequel ni ne se mesure, ni ne se compte,
Et au lieu qu'on leur disait : « Vous n'êtes pas mon peuple »,
On leur dira : « Fils du Dieu vivant » (I, 10).

La restauration politique suivra. Israël se réunira à Juda. Au lieu de former deux royaumes comme depuis la sécession fatale accomplie par Jéroboam Ier, ils n'auront plus qu'un chef unique mis par eux-mêmes à leur tête, et qui se rattachera à la dynastie immortelle de David. Les deux frères ennemis vivront désormais dans une concorde amicale et dans le service du même Dieu. Entre eux, plus d'âpres jalousies ni de luttes fratricides; ils n'auront l'un pour l'autre que des sentiments et des appellations fraternels. L'union nationale réalisée une première fois par David mais, par malheur, d'une manière transitoire, sera enfin accomplie à tout jamais sous l'égide de Yahwè :

Les Benè-Juda et les Benè-Israël se rassembleront ensemble,
Ils se préposeront un chef unique
Et ils monteront du pays,
Car grand est le jour de « Dieu sème ».
Dites à votre frère : « Mon peuple »
Et à votre sœur : « Elle est chérie » (I, 11-II, 2).

La restauration définitive ainsi accomplie, Israël trouvera, grâce à son Dieu, la prospérité, la tranquillité et la gloire :

Je serai pour Israël — dit Yahwè — comme la rosée ;
Il fleurira comme le lis;

Il enfoncera ses racines comme le peuplier ;
Ses rejetons se propageront ;
Il aura la splendeur de l'olivier
Et les senteurs du Liban.
On reviendra s'asseoir sous son ombrage ;
On se multipliera comme le froment ;
On poussera comme la vigne
Et l'on aura le renom des vins du Liban (XIV, 6-8).

*
* *

Il existe beaucoup de ressemblances entre Osée et Amos, son devancier de quelques années. L'un et l'autre condamnent le culte populaire trop peu conforme aux prescriptions yahwéistes, attribuent la dépravation d'Israël à un aveuglement moral incurable, interprètent les malheurs présents comme les dernières épreuves tentées par Yahwé pour ramener son peuple dans le devoir, prédisent des bouleversements terribles qui châtieront l'impiété et l'immoralité et qui, ruinant tout un ordres de chose décidément plus facile à remplacer qu'à corriger, permettront la réalisation définitive du plan divin par la renaissance religieuse et morale et par une prospérité matérielle désormais sans déclin.

Cette identité des manières de voir qu'il serait facile d'établir jusque sur des points de détail peut aussi bien provenir d'une dépendance intellectuelle et littéraire d'Osée à l'égard d'Amos qu'il aurait connu, lu ou imité, que de leur acceptation commune d'une doctrine générale dont ils ne seraient l'un et l'autre que les représentants. Ce second point de vue qui, du reste, n'exclut pas nécessairement le premier, paraît bien être celui de la réalité. Les prophètes se connaissaient entre eux ; ils connaissaient les œuvres les uns des autres. Mais ils sympathisaient surtout dans l'acceptation d'un ensemble de vérités transmises par la tradition ou inspirées d'en-haut, qu'ils défendaient et propageaient de toute la force de leur conviction.

Chacun d'eux, toutefois, apportait dans l'adhésion de son esprit la note de son caractère personnel. C'est même là, pour le dire en passant, ce qui donne tant de variété à la littérature biblique malgré le nombre restreint des idées qu'elle propose. A cet égard, Osée mérite un rang de choix, pour avoir insisté d'une manière toute nouvelle sur l'ardeur de l'amour que Yahwè porte à son peuple élu. Il l'a fait, il est vrai, en des termes parfois trop crûs à notre goût. Mais il cherchait à rendre sa pensée, et la vivacité de ses termes trahit l'effort de sa conviction émue pour faire mieux saisir l'intensité de l'amour de Yahwé et l'indignité du peuple qui le repousse.

Car pour lui, Yahwé aime Israël non seulement de cet amour distant qu'un Dieu très haut peut avoir pour d'infimes créatures ou de cet amour serviable qu'une Providence attentive peut témoigner aux fidèles qui la servent. Mais c'est proprement de l'amour du cœur qu'il l'aime, l'amour empreint de sensibilité, qui épanouit l'âme dès la première rencontre, se trahit par les soins et la tendresse, attend avec impatience ou s'ingénie à provoquer la réciprocité d'amour, s'irrite ou s'attriste de ne pouvoir la conquérir et qui, tout à la joie de l'obtenir enfin, oublie, dans l'union si passionnément espérée, les refus qu'il a dû essuyer et les froideurs dont il a si cruellement souffert.

Osée ne se contente pas de cette manière d'exprimer sa pensée ; il cherche une comparaison moins imparfaite. L'amour des époux l'un pour l'autre traduit bien l'ardeur des sentiments de Yahwè, mais il n'en rend pas assez la générosité car il comporte une réciprocité qui rétablit au profit de chacun l'équivalence de ce qu'il donne et de ce qu'il reçoit. Osée cherche un amour plus désintéressé, où la passion de se donner l'emporte sur le désir d'être payé de retour ; il le trouve dans le dévouement maternel. Comme la mère dont les soins pour son enfant devancent l'éveil chez celui-ci de la reconnaissance, Yahwé s'est attaché à Israël quand il naissait à la vie nationale ; il l'a appelé d'Egypte, peuplade faible et sans organisation, et tout de suite il l'a choyé avec une tendresse de mère : il le portait dans ses bras ; il se penchait pour encourager ses pre-

miers pas hésitants; il ne se laissait point rebuter par son ingratitude ni par ses exigences et, s'il montrait parfois de la sévérité, il la faisait bientôt oublier par de nouveaux bienfaits.

La première comparaison a plus de force, la seconde est plus touchante; à elles deux, elles nous font saisir toute la pensée d'Osée et ce qu'il mettait à la fois de passionné et d'inquiet, d'austère et de caressant, de pressant et de réservé, dans l'amour que Yahwè portait à Israël. Peut-être pourrait-on regretter qu'il n'ait pas appuyé avec autant de bonheur sur le retour affectueux dont Israël était tenu envers son Dieu. L'amour de Yahwè qu'il dépeint fait surtout ressortir l'indignité de l'ingratitude d'un peuple si ardemment aimé. Mais s'il n'a pas devancé les temps pour écrire le *Sic nos amantem quis non redamaret*, on peut penser que, tout Israélite qu'il était, il aurait moins bien parlé de l'amour de Dieu s'il n'avait confusément senti qu'un jour il faudrait aimer Dieu.

Louis Desnoyers.

# La liberté de conscience et la Foi

## I

La raison est faite pour la vérité et la vérité pour la raison. Dès lors, c'est le droit de la raison, puisque c'est son rôle, de chercher la vérité librement, selon ses moyens, à ses risques et périls, et ce droit de la raison est le même pour tous les esprits. Imprescriptible, intangible, il ne saurait être pour personne, en aucune circonstance, ni supprimé, ni amoindri.

Principe incontestable d'où la libre pensée croit pouvoir conclure que la raison n'a besoin que d'elle-même pour connaître la vérité, toute vérité. C'est, prétend-on, une double contradiction que d'admettre l'existence d'une vérité en dehors du domaine de la raison, c'est dire tout à la fois que la raison n'est pas la raison, la faculté de connaître la vérité et que la vérité n'est pas la vérité, qu'elle n'est pas faite pour être connue. La liberté de penser inhérente à l'essence même et à l'exercice de la raison est incompatible avec une croyance basée sur l'autorité qui emprisonne l'âme dans des dogmes définis, immuables. « La libre pensée n'est donc qu'une des formes essentielles, une des applications nécessaires de la liberté de penser ». C'est surtout pour protéger la liberté de penser, principe et garantie de toutes les autres libertés, que « l'esprit moderne » combat tout système doctrinal qui se donne comme révélé.

La portée de la raison, nous l'avons déjà dit, est une question en dehors de notre sujet. Mais il n'est pas nécessaire de proclamer que la raison est pour l'homme la source unique de la vérité pour accepter en fait et en droit la liberté de penser. Non, nous ne croyons pas, nous catholiques, que toute vérité soit accessible à la raison, ni que la raison soit seule maîtresse et directrice de la pensée. Nous n'en sommes pas moins convaincus que toute vérité, pour être la vérité, a besoin de recevoir la consécration du libre assentiment de la raison, que la raison met le der-

nier sceau à la vérité dans l'esprit humain, quelle qu'en soit l'origine, puisque c'est à la raison qu'il appartient d'en vérifier les titres. Nous disons, nous aussi, que la pensée est libre, que chacun pense pour soi et par soi, et qu'il n'y a de pensée qu'à ce prix. La pensée est l'œuvre propre de l'esprit qui la conçoit; cette œuvre, chaque esprit doit la faire selon ses moyens et sous son entière responsabilité. Nul ne saurait, pour cette œuvre, se décharger sur autrui; nul ne peut, pour penser, se contenter d'emprunter une pensée qui n'est pas la sienne. On peut bien — le moyen de faire autrement ? — exprimer sa pensée avec les mots dont tout le monde se sert; on peut également — et cela encore est indispensable, personne n'échappe à cette nécessité — s'aider de la pensée des autres pour penser; mais il faut que toute pensée, pour être une pensée, jaillisse du fond même de l'esprit qui pense et par son libre effort. Sans cela, il n'y a pas de pensée; il y a simplement des mots, des formules, le simulacre de la pensée.

Qu'est-ce à dire ? Si la pensée n'est vraiment libre, si même elle n'existe véritablement que là où elle est la fleur et le fruit de l'esprit qui pense, peut-on demander à la raison, sans entraver sa liberté, sans étouffer la pensée dans son germe, d'écouter une autre voix que la sienne ? La pensée du croyant est-elle une pensée libre ? ou plutôt le croyant pense-t-il au sens propre du mot, quand il fait un acte de foi ? La vérité qu'il croit, simplement parce qu'elle a été révélée, parce que une autorité à laquelle sa raison se soumet, affirme cette vérité, il ne l'a pas cherchée, il ne l'a pas trouvée; il ne la pense donc pas, cette vérité. Il croit posséder la vérité, mais en réalité il n'a recueilli qu'une formule. Sa raison, en effet, dans l'œuvre qui s'accomplit en lui, est muette, passive; elle a démissionné entre les mains de l'autorité dont elle subit l'enseignement. « Rationaliste fatigué, disait Augustin Thierry au P. Gratry, je reçois le Credo. » Cette parole définit exactement l'attitude, non pas simplement du converti qui entre dans l'Eglise par lassitude, par désespoir de saisir jamais la vérité, de la voir de ses yeux, mais de quiconque adhère à une autorité enseignante.

Sa pensée, toute de croyance aveugle, n'est pas à lui; elle lui vient du dehors; il ne saurait la marquer de son empreinte; tous les croyants la reçoivent au même titre, nul ne peut dire : elle est à moi. Ainsi, le rôle que vous prêtez à la raison, quand vous dites qu'elle prépare les avenues de la foi ou encore que c'est la raison qui croit, n'est qu'une illusion; la raison a l'air d'agir; en réalité elle ne fait rien; elle n'aboutit qu'à se nier elle-même, en s'efforçant de se persuader et de prouver qu'il y a une vérité dont elle a besoin et qu'elle s'interdit de chercher, qu'elle se déclare incapable de découvrir.

La foi s'oppose à la raison parce qu'elle est l'incompréhensible, le mystère, mais elle la contredit encore bien davantage parce qu'elle est l'autorité, le despotisme. On peut prétendre, en effet, à la rigueur, que la foi n'est pas la nuit complète, qu'elle répand, malgré tout, quelques lueurs dans l'esprit et que, de ce côté du moins, elle a un vague rapport avec la raison. Considérée, au contraire, non plus dans son objet, mais dans son principe, non dans la vérité qu'elle enseigne, mais dans la manière dont elle la propose, ou plutôt l'impose, l'opposition de la foi à la raison est absolue. La foi, c'est la servitude; la raison, c'est la liberté : toute conciliation est impossible. La foi ne peut naître dans un esprit qu'à la condition d'y supprimer l'exercice de la raison; dès que la raison reprend son empire, il faut, de toute nécessité, que la foi s'éteigne. L'accord qui semble s'établir, dans certains esprits, entre la raison et la foi, n'est qu'un compromis où la raison est toujours et nécessairement sacrifiée, puisque, en effet, elle n'a plus de droits que ceux que la foi veut bien lui laisser, autant dire qu'elle n'en a plus aucun; elle est enchaînée, elle n'a plus la liberté de son action, elle n'est que l'ombre d'elle-même. Ce qu'il y a de plus essentiel pour la raison, ce n'est pas de connaître la vérité, c'est de la chercher librement, c'est de la conquérir par ses propres forces, en un mot, c'est de vivre; il n'y a de vie que dans l'action. Le principe de vie, pour l'esprit, est uniquement dans le libre et fécond labeur de la pensée.

C'est, dites-vous, la raison qui croit; mais la vérité qu'elle croit ce n'est pas la raison qui la fait; elle lui est donnée toute faite. La foi demande à la raison de l'accepter sans examen et sans hésitation; la foi demande donc à la raison d'étouffer en elle toute activité propre, toute vie intellectuelle, en un mot de s'anéantir.

La liberté de la raison supprimée, c'est avec elle la vérité qui disparaît. La vérité n'existe que pour être pensée et tout autant qu'elle est pensée. Qu'est-ce qu'une vérité qui n'est pas pensée et qui ne peut pas l'être ? Une contradiction, une absurdité. L'esprit fait la vérité en la pensant, et il n'y a de vérité pour l'esprit que celle qu'il voit; la vérité que l'esprit ne voit pas, ne pense pas, n'est pas la vérité pour l'esprit. La raison est donc de sa nature une faculté autonome. Toute vérité qui a la prétention de s'imposer à l'esprit, du dehors, sans que la raison en ait fait comme la chair et le sang de l'esprit, n'est qu'une formule close, inerte; elle n'a, de la vérité, que l'apparence; elle n'en a que le nom, et, sous le nom de la vérité qu'elle usurpe, c'est un poids mort qui accable l'esprit, car, encore une fois, l'esprit ne vit que du perpétuel enfantement de la vérité. Comment l'esprit

pourrait-il accueillir, sans étouffer en lui la liberté et la vie, des dogmes qui, non seulement lui viennent du dehors, mais qu'il garde comme un dépôt scellé auquel il ne lui est pas permis de toucher. Etrangers par essence à la raison, ces dogmes qu'elle a reçus, sans savoir ce qu'ils sont, ce qu'ils valent, par une soumission aveugle à l'autorité qui les enseigne, ne lui peuvent rien apprendre de la vérité qu'elle cherche; ils l'en détournent; ils éteignent en elle la curiosité scientifique : durant des siècles, la foi a paralysé le travail de la raison en la réduisant à contempler des ombres.

## II

C'est ainsi que tout esprit, s'il faut en croire « les libres-penseurs », qui accepte de porter « le joug de la foi » abdique, sans réserve, la liberté de penser. Nous avons montré précédemment comment la raison préside à toutes les démarches de la foi (1). Le croyant, disions-nous, a besoin de savoir, avant de croire, que Dieu a parlé; il ne donne son adhésion aux vérités de la foi qu'après avoir eu la preuve que Dieu les a révélés et qu'il est obligé de les croire. C'est donc la raison qui donne passage à la foi; la foi ne peut naître, ne peut se maintenir dans l'esprit du croyant que de l'aveu et avec l'appui de la raison. Cela est incontestable.

Mais, dans cette œuvre nécessaire de préparation à la foi, sans laquelle la foi est impossible, la raison qui la fait n'agit-elle pas en toute liberté, par un mouvement propre, non imposé ? Où sont donc ces entraves dont l'autorité de la foi accable la raison, si la foi, au contraire, est sans autorité, tant que la raison n'a pas reconnu librement et avec une entière certitude que la foi vient de Dieu et qu'elle lui apporte la vérité.

La raison, ne se lassent pas d'objecter les libres-penseurs, est incapable d'entendre la voix de Dieu, de s'assurer que Dieu a parlé. Là est précisément la question. Nous croyons, nous, que Dieu a parlé et nous donnons nos preuves. Nous nous trompons, dites-vous, et nos preuves ne valent rien ? Elles ont suffi pour nous convaincre et, même, nous les jugeons tellement décisives que, selon notre sentiment — et vous nous le reprochez — nul ne peut refuser de s'y soumettre sans heurter la raison, sans trahir son devoir. Vous prétendez que l'esprit humain, dès qu'il dépasse le monde phénoménal, n'est plus capable que de concevoir des hypothèses qu'il lui est impossible de vérifier. Nous pensons, nous, que, jusque dans cette sphère supérieure des substances et des causes, il peut atteindre la vérité et même que,

(1) Voyez les nos : 20 mai 1915, 20 avril 1915, 20 novembre 1916.

c'est là le lieu propre de la raison. Quoi qu'il en soit de cette théorie de la connaissance que nous n'avons pas à discuter ici, l'opinion que vous professez vous ôte le droit de nier que le catholique n'use librement de sa raison en croyant à la vérité révélée. Vous posez en principe le droit souverain de la raison individuelle de faire à ses risques et périls le départ de la vérité et de l'erreur; vous ne pouvez pas, sans contradiction, prétendre que le croyant viole les lois de la raison, alors qu'il est, lui, sincèrement convaincu que sa raison lui fait un devoir de croire que Dieu lui a parlé, et que cette parole est la vérité.

Il reste cependant, nous objecte-t-on sans cesse, que le croyant, quelle que soit sa sincérité, enchaîne sa raison à la foi, que la foi est une oppression de la pensée, que la raison, pour être vraiment libre, doit rejeter le joug de l'autorité. Non, ce n'est là qu'un fantôme d'objection qui ne tient pas devant le moindre examen. Servitude de la foi, liberté de la raison, il n'y a là qu'un cliquetis de mots. A parler exactement, l'esprit humain n'est, par rapport à la vérité, ni plus libre quand il raisonne, ni plus serf quand il croit. Quel que soit le chemin qu'il ait suivi pour atteindre la vérité, dès qu'il est certain de la posséder, il y *adhère*, il n'est plus libre de s'en détacher; l'assentiment qu'il donne à la vérité l'enchaîne à la vérité; il n'a plus qu'une ressource pour recouvrer sa liberté, c'est d'éteindre, s'il le peut, la lumière qu'il a fait jaillir en lui et de s'affaisser dans le doute. Mais tant qu'il voit la vérité, il n'est pas le maître de la nier; il la *possède* et il est *possédé* par elle.

L'esprit humain n'est pas plus libre dans la recherche que dans la possession de la vérité. Il peut marquer son but; mais l'objet de ses recherches une fois fixé, toutes ses démarches sont réglées « par la vue de ce point »; toute la liberté qui lui reste, c'est de le manquer.

Ainsi, l'esprit humain porte, dans toutes ses voies, le joug d'une autorité qu'il n'a pas créée et à laquelle il ne saurait se soustraire sans s'égarer. L'autorité de la raison ou des lois qui gouvernent la raison n'est pas moins impérieuse ni moins absolue que l'autorité de la foi.

Il y a pourtant, dira-t-on, entre ces deux autorités, cette différence qui est essentielle, c'est que l'autorité de la foi s'impose du dehors à la pensée, tandis que l'autorité de la raison est inhérente à l'esprit humain et ne fait qu'un avec lui; les lois de la raison auxquelles se soumet l'esprit humain, c'est lui qui les a tracées; il n'obéit qu'à des lois qu'il a faites; l'autorité qui commande et le sujet qui obéit se confondent, l'esprit humain n'obéit qu'à lui-même. On le dit et cela même est devenu un lieu commun. Mais cette autonomie de la raison dont on flatte l'or-

gueil humain, n'est-ce pas, à vrai dire, une simple métaphore ? La raison est assurément une faculté personnelle, chaque esprit a sa raison à lui; mais les principes qui dirigent la raison, quelle qu'en soit l'origine, sont les mêmes pour tout le monde, ils n'appartiennent en propre à personne. Chacun les découvre pour son compte et, dans ce sens, il les crée pour son usage, mais il n'en fait pas la vérité. Il ne dépend de personne de rien changer ni à leur essence, ni à leur empire, de les voir autrement qu'ils ne sont ni de leur ôter la direction de sa pensée. Sous ce rapport, l'autorité de la raison est aussi indépendante que celle de la foi; l'esprit est aussi lié par l'une que par l'autre; sous l'empire de la raison comme sous celui de la foi, l'esprit humain n'a qu'un droit, c'est d'obéir. L'autorité dont relève la foi se tient en dehors et au-dessus de l'esprit humain : c'est vrai. S'ensuit-il qu'il faille, pour s'y soumettre, sacrifier la liberté légitime de la pensée, que l'esprit humain, pour croire à la parole de Dieu, doive abdiquer toute activité personnelle, comme s'il pliait sous le poids d'une volonté souveraine, à laquelle il se sent incapable de résister? Voilà bien, en effet, l'idée que se font de la foi les libres penseurs en général; mais cette idée, ne nous lassons pas de le dire, est purement fantaisiste; elle ne correspond en rien à la réalité. Entre ce mouvement aveugle, machinal de l'esprit, — à supposer qu'il soit possible — qu'il plaît aux incrédules d'appeler la foi et l'adhésion intellectuelle du croyant à la vérité que Dieu a révélée parce qu'il sait que Dieu l'a révélée, il n'y a rien de commun.

La foi, sans doute, n'a qu'un fondement, la parole de Dieu. Nous croyons la vérité que Dieu a dite, uniquement parce que Dieu l'a dite. Mais ôtez le travail préparatoire de la raison et la foi s'évanouit. La foi est aussi inconcevable sans l'exercice préalable du raisonnement que le raisonnement lui-même, sans les principes de la raison.

Que conclure de là ? Que l'autorité de la foi, bien qu'extérieure à la raison, ne gêne en rien le libre exercice de la raison, puisqu'elle ne saurait s'en passer et que la raison seule ouvre à la foi l'accès de la pensée.

Mais la vérité que Dieu lui ordonne de croire, la raison n'a pas le droit de la rejeter. Non, certes, pas plus qu'elle n'a le droit de rejeter la vérité qu'elle a démontrée, la vérité qu'elle voit dans la lumière d'une démonstration logique; la raison n'a jamais le droit de nier la vérité qu'elle a reconnue pour être la vérité, parce qu'elle ne peut pas se contredire, parce qu'elle ne peut pas dire de la même chose : c'est la vérité et ce n'est pas la vérité. Elle ne peut pas dire : voilà une vérité démontrée et, en même temps, ce n'est pas la vérité; elle ne peut pas dire non plus :

voilà une vérité révélée et, en même temps, ce n'est pas la vérité.

Mais la vérité qui est de son ressort, la raison, avant de l'admettre, en a discuté les preuves; cette vérité ne s'impose à la pensée que de l'aveu même de la raison. La vérité de foi, au contraire, l'esprit la reçoit, y adhère sans l'avoir examinée, par ordre.

Il est vrai, la raison ne décide pas sur ce qu'elle sait de cette vérité en elle-même, qu'elle doit y adhérer. Mais n'est-ce pas la raison qui prononce en dernier ressort que cette vérité est la vérité, puisque c'est la raison et la raison toute seule qui prononce que Dieu l'a révélée et qu'elle a le devoir absolu de croire à la parole de Dieu ? La raison ne crée pas l'autorité de Dieu; elle ne crée pas davantage l'autorité des principes directeurs de la pensée, la raison accrédite dans l'esprit humain, s'il nous est permis de parler ainsi, l'autorité de Dieu, comme elle reconnaît la souveraineté des lois de la connaissance.

La raison exerce donc, jusque dans le domaine de la foi, son empire inaliénable.

Toute croyance à la vérité révélée, est de sa nature, en même temps qu'un acte de foi, de soumission à la parole de Dieu, un acte de raison personnel et libre.

## III

Bien plus, selon l'enseignement catholique, la foi est une lumière que chacun est libre de recevoir ou de rejeter, et c'est pour cela qu'elle est aussi une vertu. C'est la raison qui croit, éclairée d'une grâce de Dieu, mais c'est la volonté qui fait croire. La raison nous donne des raisons de croire : elles sont décisives; mais quoi que nous en puissions penser, il y a entre le jugement qu'elles provoquent et la foi, un abîme; ce sont deux mondes séparés par l'infini. Il reste à passer du raisonnement à la foi : ce dernier pas, la raison ne peut le franchir que sous l'empire, au commandement de la volonté. Le croyant doit savoir et il sait pourquoi il est obligé de croire, il croit parce qu'il le veut. Il y a dans tout acte de foi, sous une forme tantôt ardente et douloureuse, tantôt adoucie et voilée, selon les circonstances, une lutte intellectuelle; chaque fois que le chrétien dit : je crois, il faut que la volonté commande l'assentiment de l'esprit.

Mais alors, dit-on, le croyant prend parti, en jetant les dés ? Ce n'est pas la liberté, cela; c'est l'arbitraire, la négation même de la liberté. La raison dirigeant la volonté, la volonté obéissant à la raison, voilà l'ordre. Si vous renversez cet ordre, non seu-

lement vous tournez le dos à la vérité, mais vous abdiquez toute liberté intellectuelle pour vous jeter au hasard dans le mystère. Votre acte de foi n'est pas plus libre qu'il n'est raisonnable — peut-on vouloir sans raison ? — Vous ne choisissez pas de croire, comme vous le prétendez, vous êtes entraîné à croire par des habitudes, par des impressions obscures que vous ne démêlez pas, que vous ne cherchez pas à démêler. Parce que les influences que vous subissez vous sont inconnues et que vous ne voulez pas vous en rendre compte, parce que vous avez fait le vide dans votre pensée, en écartant de parti pris, comme des tentations, les raisons qui pourraient vous détourner de croire, vous vous imaginez faire, ainsi que vous le dites, un acte de libre arbitre, former un acte de foi uniquement parce que vous le voulez, en pliant de force votre raison ou plutôt en l'éteignant devant les mystères qui vous sont proposés. Vous croyez, dites-vous, parce que vous voulez croire et c'est, en dernière analyse, toute votre raison de croire, c'est-à-dire tout ce que vous en savez. Mais comme il faut, malgré tout, dans le plateau de la balance qui penche du côté de la foi un poids qui le fait pencher, il s'ensuit que vous ignorez simplement quel il est et d'où il vient. Autant dire que tout en étant persuadé que vous croyez parce que vous voulez croire, vous cédez à des forces aveugles dont vous n'êtes pas le maître, parce que vous les ignorez, que la liberté est aussi étrangère à votre foi que la raison.

L'objection est grave et l'on n'y répond pas précisément si l'on se contente de dire que la foi est raisonnable, parce qu'elle s'appuie sur la parole de Dieu, car il s'agit de savoir comment nous entendons la parole de Dieu. C'est l'Eglise qui nous fait entendre cette parole, qui nous apprend que Dieu a parlé et ce qu'il a dit; nous croyons la vérité que Dieu a révélée, parce qu'il l'a révélée et nous croyons que Dieu a dit la vérité qui fait l'objet de notre foi, parce que l'Eglise nous l'enseigne. Oui, sans doute, mais pour nous appuyer sans crainte sur l'enseignement de l'Eglise, il faut que l'autorité qu'elle exerce lui vienne de Dieu. Comment sera-t-elle l'organe de Dieu ? Comment nous fera-t-elle entendre la parole de Dieu, si Dieu ne l'a pas établie pour nous proposer infailliblement la vérité que nous devons croire ? Ainsi le point d'attache auquel est suspendue la chaîne de nos croyances, l'infaillible autorité de l'Eglise est elle-même une vérité de foi, une vérité que nous croyons, comme toutes les autres, sur la parole de Dieu qui nous l'a révélée. Nous sommes dans un cercle. Il faut donc de toute évidence chercher ailleurs que dans le témoignage de l'Eglise la preuve que Dieu a parlé et qu'il a établi son Eglise pour nous enseigner ce qu'il a dit.

Là est le nœud de la question et pour tant d'esprits, hélas ! la pierre d'achoppement. Est-ce à dire que les preuves manquent

ou qu'elles sont fragiles ou difficiles à saisir ? Les preuves abondent, elles sont irréfragables et, dans leur substance, à portée de tous les esprits. L'accomplissement des prophéties, les miracles qui ont accrédité la prédication de l'Evangile, sa rapide propagation en dépit de tous les obstacles, le témoignage des martyrs, la merveilleuse floraison de saints qui n'a jamais cessé dans l'Eglise et enfin les principes et les mœurs qui constituent la civilisation chrétienne, voilà des preuves qui démontrent avec évidence la divinité de l'Eglise. En droit, oui; en fait, ces preuves et tant d'autres — car elles éclatent de toutes parts aux yeux de ceux qui savent voir — quelle est leur action ? Décisives pour les croyants, elles sont sans effet sur les incrédules. Comment résoudre cette contradiction ? Les libres-penseurs ont une manière bien simple de se tirer de la difficulté, c'est de considérer la croyance comme un état d'esprit tout spontané, qui n'a rien de commun avec le raisonnement. Cette explication n'est qu'une grossière pétition de principe. Les croyants vous affirment qu'ils croient parce qu'ils ont des raisons de croire et que ces raisons, pour eux, sont évidentes; ils vous les donnent. C'est ne rien dire du tout que de leur répondre qu'ils se trompent, que leurs raisons de croire ne sont pas des raisons. Ils les voient, vous ne les voyez pas : voilà tout. Il y a là deux faits contradictoires que vous ne pouvez pas nier et qu'il s'agit d'expliquer.

Cette contradiction est insoluble pour quiconque ignore ou ne veut pas reconnaître que la vérité religieuse est la vérité de l'âme tout entière, que c'est l'âme tout entière, la volonté plus encore que l'esprit, qui la cherche et qui l'accueille. Nous sommes libres de croire ou de ne pas croire; nous le sommes également et par une conséquence nécessaire, d'admettre ou de rejeter les raisons de croire, les preuves de la révélation divine. Qu'est-ce à dire ? Ces raisons, ces preuves sont-elles donc, dans le fond, insuffisantes pour établir la vérité de la révélation ? La volonté devra-t-elle transformer en évidence une simple probabilité ou asseoir la foi sur une base incertaine et achever ainsi par un coup d'autorité le travail de l'esprit ? A Dieu ne plaise. « Nul ne croit à moins de voir qu'il faut croire. » Il s'agit donc de *voir*, de voir avec ses yeux, avec sa raison, les raisons de croire. Or, la volonté ne peut pas faire que l'esprit voie, quand il ne voit pas; le croyant ne peut pas, non plus, se contenter, il n'en a pas le droit, de raisons que la raison n'estime pas certaines. La foi du croyant s'appuie donc sur des raisons qui sont, à ses yeux, certaines, évidentes. Bien plus, comme il en juge avec sa raison et que d'ailleurs, la foi est faite pour tout le monde, il faut que les raisons qu'il a de croire, qui font qu'il se sent obligé de croire et qu'il veut croire, soient valables pour tout le monde, il faut qu'elles soient certaines, évidentes pour tout esprit en état de les

apprécier, en un mot qu'elles soient véritablement des raisons de croire pour la raison.

Toutefois, ces raisons de croire qui sont de vraies raisons, capables de persuader tous les esprits, les voit qui veut. Elles sont certaines, elles sont évidentes, elles le sont ou peuvent l'être pour tout le monde, mais, pour les voir telles qu'elles sont, il faut le vouloir. De l'attention, de la bonne foi? Oui, il en faut toujours pour connaître la vérité quelle qu'elle soit. Quand il s'agit des raisons de croire, de les mettre et de les voir dans la lumière qui leur est propre, il faut encore quelque chose de plus que de l'attention et même que de la bonne foi. Et quoi donc? La grâce de Dieu répondront les théologiens : c'est le principe indispensable non seulement de la foi, mais de toutes les démarches et de tous les jugements qui la préparent. Nous n'en doutons pas, mais la grâce, c'est l'action mystérieuse de Dieu dans l'âme; elle échappe à la conscience, la foi seule nous la révèle. L'analyse psychologique ne saurait donc la retrouver parmi les éléments qui constituent l'élaboration de nos raisons de croire. Ce que nous voulons marquer ici, ce n'est pas ce que Dieu fait dans l'âme du croyant, mais ce que le croyant fait lui-même, par quelles démarches enfin il arrive à se convaincre que Dieu a parlé et qu'il doit croire tout ce que Dieu a dit. Or, la démarche suprême qui imprime dans la pensée du croyant le sceau de l'évidence et de la vérité aux raisons de croire, c'est un acte de volonté libre; elles portent conviction ces raisons de croire, elles lui apparaissent évidentes, parce qu'il le veut. S'il ne le voulait pas, la force de persuasion qu'ont par elles-mêmes ces raisons serait impuissante à le convaincre et leur évidence demeurerait voilée. Bien plus, au moment même où ces raisons le persuadent, leur empire sur sa pensée n'est pas tellement absolu qu'il ne puisse, s'il le veut, cesser d'en percevoir l'évidence, mieux encore, qu'il ne doive, pour continuer de la percevoir, continuer de le vouloir.

Là-dessus, les libres-penseurs nous disent : vos raisons ne sont pas des raisons, puisque — vous l'avouez — si elles vous persuadent, c'est uniquement parce que vous le voulez. — Il est vrai, nous voulons que ces raisons nous persuadent et si nous ne le voulions pas, elles seraient sans force pour nous persuader, mais nous ne leur prêtons pas pour cela une évidence factice, apparente; nous en faisons simplement jaillir une vérité qui, sans cet effort de bonne volonté, resterait cachée. Au reste, vous niez où nous affirmons, mais vous niez comme nous affirmons, parce que vous le voulez; l'évidence des raisons de croire, nous la voyons, nous, parce que nous le voulons; vous ne la voyez pas, vous, parce que vous ne voulez pas la voir.

On aura beau tourner et retourner le problème, quelle autre

raison plausible pourrait-on invoquer pour expliquer cette opposition des esprits par rapport à la révélation ? L'ignorance? Il y a dans les deux camps des hommes parfaitement instruits de tous les points à résoudre et, d'ailleurs, s'il ne s'agit que d'appuyer la foi sur de bonnes raisons, les esprits les plus simples en sont capables. La mauvaise foi ? Les croyants sont sincères, évidemment. Les incroyants le sont aussi en général; s'ils rejettent les preuves de la révélation qui nous persuadent, nous croyants, c'est qu'ils pensent, en effet, que ces preuves ne valent rien.

Voici, par exemple, la pierre d'angle de notre foi, la résurrection de Notre-Seigneur. Nous en croyons, nous, sans peine, des « témoins qui se font tuer »; rien ne nous paraît plus simple que de faire du miracle de la résurrection, tout ensemble, le plus solide fondement et le principal objet de notre foi. Nous rattachons à ce point central de notre croyance, toute l'histoire de l'Eglise, comme deux miroirs convergents qui se renvoient la lumière. L'histoire de l'Eglise nous prouve la résurrection et la résurrection transfigure à nos yeux l'histoire de l'Eglise. De quelque côté que nous regardions, c'est une splendeur de vérité qui nous rend le doute en quelque sorte impossible. Cependant, cette lumière dont nous sommes inondés, elle n'existe pas pour l'incrédule. Il connaît, aussi bien que nous, tout ce que les Evangélistes racontent de la résurrection, tous les témoignages et toutes les raisons qui en font pour nous une vérité indéniable, toutes les merveilles qui sont sorties, dans la suite des siècles, du tombeau de Jésus-Christ « ressuscité d'entre les morts »; mais il ne voit pas ce que nous voyons, il ne voit pas Jésus-Christ vivant, gouvernant l'Eglise et le monde. Les objections qu'il élève contre la vérité que nous affirmons et sous lesquelles sa raison succombe, nous ne les ignorons pas; nous les trouvons misérables et nous n'avons aucun effort à faire pour écarter ces ombres qui se dissipent comme d'elles-mêmes dans le rayonnement de la vérité. Ainsi, ce fait capital de la résurrection du Sauveur, inébranlable assise de la foi, s'offre à tous les regards, à ceux qui le voient et à ceux qui ne le voient pas. Seulement, il est comme le métal dans sa gangue; pour le voir en toute vérité, l'esprit ne suffit pas, il faut surtout le vouloir; le croyant veut le voir et il le voit; l'incroyant ne veut pas le voir et il reste dans la nuit.

Qu'est-ce donc que cette volonté qui fait en quelque sorte lever le jour de la vérité ou qui l'éteint à son gré ? Un pouvoir capricieux qui dispose arbitrairement de lui-même et de la pensée? Et la pensée peut-elle naître ainsi par le simple mouvement d'une volonté sans règle? Mais alors, la vérité n'est qu'un nom, puisque la pensée n'est qu'un jeu ? Non, évidemment, l'esprit hu-

main ne pense pas ce qu'il veut, simplement parce qu'il le veut. Il ne peut pas se retourner tout d'un coup et tout d'une pièce, affirmer ce qu'il niait, nier ce qu'il affirmait, uniquement parce que cela lui plaît. Il y a dans le cours de ses idées une suite, un ordre qu'il ne saurait briser par une brusque décision de la volonté. Les révolutions imprévues de la pensée ne sont spontanées qu'en apparence : elles ont toujours des causes cachées dans les profondeurs de l'âme. Il y a pourtant, ne l'oublions pas, dans toute conversion, pour toute âme qui passe de l'incrédulité à la foi, le coup de la grâce? Sans doute, mais la grâce ne supprime pas la nature, même la grâce la plus inattendue et la plus éclatante. Sur le chemin de Damas, saint Paul resta libre de répondre à l'appel de Dieu, de *voir* ou de ne pas *voir* que Jésus est le Christ, Fils de Dieu fait homme. Il le vit parce qu'il voulut le voir et cette volonté d'accueillir la vérité que Dieu lui proposait dans une lumière si éblouissante, se rattachait également par des liens connus de Dieu seul à toute l'histoire de ce pharisien persécuteur qui allait devenir un apôtre. Tout s'enchaîne dans la vie d'une âme : elle vit, elle agit tout entière dans chacun de ses actes, et chacun de ses actes contribue à la faire ce qu'elle est. Tout le passé de ma vie retentit donc en quelque façon dans la volonté qui m'anime en ce moment; ce que je veux, je le veux parce que la vie m'a fait ce que je suis et aussi parce que je l'ai faite ce qu'elle a été. Comment la liberté surnage-t-elle, pour les diriger, au-dessus de ces flots de la vie intérieure qui se poussent sans relâche et qui viennent de si loin ? C'est le secret de Dieu. Mais la liberté n'est-elle pas, avant tout, cet effort toujours renaissant de l'âme qui veut vivre et qui vit, en effet, comme elle veut dans le cadre où se déploie son activité ? De là ce sentiment que nous avons tous de trouver, de tous côtés, la limite de nos efforts, mais aussi, dans les limites que nous ne saurions franchir, d'être et de faire ce que nous voulons. Cela est vrai particulièrement pour ce qui regarde la vérité religieuse. Nous sentons que le mystère nous enveloppe là plus qu'ailleurs; mais en même temps nous sentons que, dans la mesure où la vérité nous est proposée, mise à notre portée, nous sommes les maîtres de la recevoir ou de la rejeter ou, pour mieux dire, de voir ou de ne pas voir qu'elle est la vérité.

Notre décision, quelle qu'elle soit, est libre; elle n'est pas arbitraire. Sans doute, les raisons qui l'inspirent nous sont inconnues pour la meilleure part, ou, pour mieux dire, nous sommes loin de pouvoir expliquer l'empire qu'exercent sur notre pensée les raisons qui nous semblent les plus claires et les plus péremptoires, car il faut en rattacher l'origine à notre vie tout entière. Nous en sommes pourtant responsables, parce qu'il y a eu, à tous les moments de notre vie, quelque chose en nous

qui était bien l'œuvre de notre liberté, que notre vie, en somme, nous l'avons faite comme nous l'avons voulu, assez du moins pour nous sentir obligés d'en répondre. C'est pour cela que nous avons également le sentiment obscur d'être libres, de n'obéir qu'à nous-mêmes, sans que nous sachions dire pourquoi ni comment, quand il s'agit de prendre parti pour ou contre la vérité religieuse.

## IV

Tout croyant a donc ses raisons de croire et les raisons qui le persuadent, si l'on va au fond, sont bonnes pour tout le monde; sans cela, elles ne le seraient pas pour lui, elles ne vaudraient rien pour personne, elles ne seraient pas des *raisons* de croire. Il n'en est pas moins vrai que, ces raisons, le croyant les voit comme il les voit, parce qu'il le veut. Sa volonté qui *fait* les raisons de croire, qui leur communique la force de persuasion qu'elles ont pour lui, n'est pas non plus une force aveugle qui se détermine au hasard et sans règle; elle est sa volonté, telle qu'il l'a faite; elle a ses racines dans son âme, dans sa vie tout entière. On croit parce qu'on veut croire, mais on ne veut pas croire simplement parce qu'on le veut; on a des raisons de le vouloir : seulement, ces raisons, le plus souvent, ou du moins celles qui exercent le plus d'empire sur la volonté sont cachées dans les profondeurs de l'âme. C'est pour cela que la plupart des croyants dont la foi est la plus sincère et la plus solide se trouveraient embarrassés s'il leur fallait rendre compte de leurs croyances. La foi est née dans ces esprits, elle s'est développée avec la raison; elle subsiste par l'effet de l'habitude, sans un effort sensible; ils ont appris à croire comme ils ont appris à penser, comme ils ont appris à regarder, à discerner les objets qui les entourent; ils croient comme ils voient, tout simplement, en ouvrant les yeux. Ils n'ont pas besoin d'analyser l'acte de la perception extérieure pour croire à l'existence des objets qu'ils voient et même ils sont incapables de faire cette analyse, mieux encore d'en suivre l'exposition. Demandez-leur pourquoi ils croient qu'il y a là une table et, sur cette table, du papier : ils vous répondront qu'ils les voient et qu'ils ont de bons yeux; vous les étonnerez si vous insistez, si vous tentez de leur persuader que leur réponse n'est pas suffisante. Et ils ont raison; un philosophe pourra bien expliquer cette réponse, y discerner des éléments que le vulgaire ne voit pas ou plutôt ne perçoit que confusément, mais, à vrai dire, il n'y ajoutera rien; toutes ses explications, si elles sont justes, se ramèneront en définitive à cette affirmation : l'homme

croit à l'existence du monde extérieur sur le témoignage de ses sens, parce qu'il en a le droit, parce que ce témoignage est recevable, parce que la perception extérieure est un mode régulier et sûr de la connaissance.

C'est ainsi que, dans l'immense majorité des esprits, se produit et se soutient la croyance à la vérité révélée, la foi. Ils croient, pourrait-on dire, parce qu'ils voient, parce que la foi est devenue pour eux comme un sens supérieur de l'âme, dont ils acceptent le témoignage comme ils s'en rapportent au sens de la vue ou du toucher, sans avoir besoin de rechercher, de se rappeler formellement les raisons de croire. Au reste, rien de plus naturel, si l'on peut ainsi dire, puisque la foi est une sorte de faculté de connaissance qui suit d'ordinaire, sous l'influence de l'éducation, le même progrès que les sens et la raison.

Selon la doctrine catholique, l'enfant reçoit, au baptême, avec la vie divine, le don surnaturel de la foi. C'est alors un germe enfoui comme la raison; il est chrétien, comme il est homme, en *puissance*. L'enfant, chrétien de naissance, apprend à croire, à faire acte de foi, comme il apprend à marcher, à raisonner, à faire usage de ses jambes, de sa raison, insensiblement. D'abord, il ne peut se soutenir sur ses jambes et il ne sait pas les mouvoir régulièrement. Puis, un jour vient où, assez fort et suffisamment dressé par sa nourrice, il se tient et marche tout seul; plus tard, quand il a, dans tout ce qu'il touche, voit, entend, ramassé assez d'images, un jour vient où l'enfant juge et raisonne pour la première fois. Eclosion mystérieuse de la raison que nul ne peut saisir au moment où elle se produit et dont l'enfant ne garde pas le souvenir.

De même et sans aucun doute, beaucoup plus tard, après avoir entendu sa mère lui dire souvent qu'il y a un Dieu créateur du ciel et de la terre, qui est notre Père, que Dieu a envoyé son Fils unique pour nous conduire au ciel, que nous devons obéir à Notre-Seigneur, Dieu fait homme, croire ce qu'il a dit et faire ce qu'il veut, parce que tout ce qu'il commande est bien et que tout ce qu'il défend est mal, qu'il a établi son Eglise pour nous enseigner de sa part tout ce qu'il faut croire et faire pour être sauvé, après avoir recueilli ces vérités goutte à goutte, comme le lait de sa mère, l'enfant fait, un jour, à un moment que Dieu seul connaît, un véritable acte de foi, comme il forme son premier jugement, sans plus d'efforts ni plus de difficulté. La foi, qui était dans son âme à l'état de puissance inactive, a tout d'un coup donné sa lumière, et voilà désormais, jusqu'à ce qu'il l'éteigne par sa faute, ce soleil sur l'horizon de sa pensée. Et sa foi est parfaitement raisonnable, bien qu'il soit incapable de dire comment et pourquoi il croit. Demandez-lui pourquoi il obéit à sa mère? Il ne vous le dira pas. Il a pourtant raison

d'obéir, et il le sait, mais il lui est impossible d'expliquer les motifs de sa conduite. Non seulement il ne découvrira pas tout seul ces motifs, mais, si vous les lui expliquez, vous ne le tirerez probablement pas de son embarras; il hésitera à reconnaître la justesse des réponses que vous lui suggérez; votre méthode de raisonnement n'est pas la sienne; vous et lui, vous ne parlez pas la même langue. Et cependant, ces raisons qu'il ne peut ni trouver tout seul, ni discerner clairement, quand on les lui présente, sont celles qui le font agir.

L'attitude de l'enfant est la même dans l'ordre de la foi. Il sent que son père et sa mère, le prêtre dont il écoute les leçons, ne le trompent pas quand ils lui disent : il y a une Eglise semblable à une grande famille dont Notre-Seigneur est le chef et le père et dont tous les chrétiens sont les enfants. Dans cette famille, les prêtres, les évêques, le pape tiennent la place du père de famille, de Notre-Seigneur qui les a chargés d'instruire et de guider ses enfants, de leur enseigner les vérités qu'ils doivent croire et les commandements qu'ils doivent pratiquer pour aller au ciel. Et l'enfant ne doute pas qu'il n'y ait une Eglise instituée par Jésus-Christ pour lui apprendre la vérité qu'il a besoin de savoir ni qu'il ne soit obligé de l'écouter. L'Eglise lui parle avec l'autorité d'une mère qui lui a donné la vie et qui l'a élevé. L'enfant voit clairement que tout ce qu'il sait de Dieu, de son âme, de ses devoirs, du ciel, c'est l'Eglise qui le lui a enseigné. L'enfant a besoin de l'Eglise comme il a besoin de sa mère, et 'il croit, il obéit à l'Eglise comme il croit, comme il obéit à sa mère, aussi facilement, aussi simplement. Son obéissance est, dans les deux cas, également spontanée, également raisonnable. Il ne se demande pas s'il doit obéir à l'Eglise, pas plus qu'il ne se demande s'il doit obéir à sa mère. Dès qu'il a suffisamment compris ce que dit l'Eglise, il est persuadé, il croit. Il ne traverse pas le doute pour arriver à la foi, il s'élève de l'ignorance à la connaissance, de la foi à l'état de simple germe, à la foi épanouie et agissante.

## V

La foi de l'enfant s'appuie donc sur la parole de l'Eglise; c'est la parole de l'Eglise qui lui fait connaître la vérité que Dieu a révélée et c'est la parole de l'Eglise qui lui persuade que Dieu l'a révélée et qu'il doit la croire. La foi se soutient dans la plupart des esprits comme elle y a pris naissance, sans plus de difficultés et par les mêmes moyens; ils écoutent l'Eglise et ils croient; leur meilleure raison de croire, c'est qu'ils croient, c'est

qu'ils ont besoin et qu'il leur semble aussi naturel de croire que de respirer, pour vivre. Le plus souvent, l'âme reste attachée à la foi par la seule force de l'habitude ou, pour parler plus exactement, par une volonté qui n'a pas besoin pour agir de raisons expresses, clairement aperçues; elle veut croire, et elle croit; elle veut croire parce qu'elle l'a voulu; elle croit parce qu'elle a cru, parce qu'elle croit. Mais il y a des heures où la foi n'est plus cette habitude tranquille, ce pli en quelque sorte instinctif de la pensée; il y a des heures où les âmes les plus sincèrement et même les plus invinciblement fidèles sont assaillies de doutes. Il s'agit alors de savoir où se fixer pour n'être pas emporté à la dérive, d'appuyer sur ses fondements, sur des raisons de croire claires et solides la foi ébranlée, menacée d'une ruine totale. Des raisons de croire ! Oui, sans doute, il en faut dans ces moments critiques. Mais ces raisons qu'il invoque servent d'abri au croyant pendant l'orage, parce qu'il le veut; s'il en trouve, c'est qu'il les a cherchés avec anxiété et il veut surtout qu'elles le persuadent. Ainsi, même et surtout quand il s'agit de triompher d'une crise qui bouleverse l'âme tout entière, tout se résout, en définitive, comme dans le cours ordinaire de la vie du croyant, principalement par un acte de volonté. On sait qu'Ozanam — pour ne citer qu'un exemple entre mille — eut à subir cette épreuve du doute, qu'elle fut effroyable et dura plus d'un an. Il en garda jusqu'à la fin de sa vie un vif souvenir; il le rappelait deux ans avant sa mort, dans l'avant-propos de son livre sur *La civilisation chrétienne au cinquième siècle* et l'on sent, à lire cette confidence, que la paix de l'âme dont il jouissait alors, n'avait pas éteint l'impression des luttes douloureuses qu'il eut à soutenir dans sa première jeunesse. « L'incertitude de ma destinée éternelle, dit-il, ne me laissait pas de repos. Je m'attachais avec désespoir aux dogmes sacrés, et je croyais les sentir se briser sous ma main. C'est alors que l'enseignement d'un prêtre philosophe me sauva. Il mit dans mes pensées l'ordre et la lumière; je crus désormais d'une foi rassurée » (1). Ozanam ne s'est pas expliqué autrement sur « l'ordre et la lumière que mit dans ses pensées » l'abbé Noirot, car c'était lui, « ce prêtre philosophe », « ce grand pétrisseur d'âmes qui marqua, pendant vingt ans, d'une si forte empreinte, au Collège de Lyon, tant de jeunes gens distingués ». Mais, à parler franchement, en dehors de l'intérêt biographique, cela importe peu; la lumière qui dissipa les doutes d'Ozanam lui vint d'ailleurs. « Il en appela, dit-il, de sa souffrance à la miséricorde du Dieu de lumière et de paix » et « Celui qui sauve le sauva ». C'est dire, en d'autres termes, qu'il voulut de toute son âme rester attaché

(1) Olivier d'Ozanam t. 1. Avant-propos p. 2.

à la foi de son enfance et que Dieu couronna sa bonne volonté. L'abbé Noirot ne lui apprit sans doute rien qu'il ne sût déjà; seulement, ce qu'il savait, il le vit dans « l'ordre et la lumière » qu'il désirait, qu'il cherchait, dont il avait besoin pour s'établir dans les hauteurs sereines de la foi et s'y tenir sans défaillance. Du reste, quand il s'agit de passer de l'incrédulité à la foi, c'est également la bonne volonté qui fraye le chemin, qui fait luire la lumière là où il n'y avait que ténèbres. Rappelez-vous l'histoire de quelque grand converti, de Lacordaire, de Gratry, de Veuillot : hier, il n'était pas croyant et le voici, aujourd'hui, plein de foi, à désirer de donner son sang pour Jésus-Christ. Qu'a-t-il appris de nouveau ? En vérité, rien; rien et tout. Quelles raisons a-t-il de croire ? Celles qu'il avait hier, mais il en juge tout autrement; ce qu'il sait aujourd'hui, il le savait hier et pourtant sa conviction est tout opposée. Pourquoi ? Parce qu'il le veut, parce que la grâce de Dieu lui fait vouloir aujourd'hui ce qu'il ne voulait pas hier; il veut voir la vérité et il la voit, parce qu'il le veut. Regardez, d'un autre côté, dans l'une de ces âmes qui, après avoir perdu la foi ont livré au public, du moins en partie, l'histoire de leur défection. Le jour où cet homme cesse de croire, les difficultés qu'il ne peut plus, dit-il, surmonter, il les avait déjà rencontrées ou d'autres semblables : des motifs de douter, il y en a toujours et pour tout le monde et nul ne peut se flatter de les dissiper tous entièrement. Aussi longtemps donc qu'il a cru, les difficultés sous lesquelle il ploie aujourd'hui ne l'ont point arrêté; il a passé outre à toutes ces difficultés, parce qu'il l'a voulu. Pourquoi se trouve-t-il maintenant arrêté ? Pourquoi cet obstacle qu'il a franchi bien des fois lui paraît-il aujourd'hui invincible ? Parce qu'il ne veut plus en triompher, parce qu'il n'a plus la force de le vouloir. Et pourquoi n'a-t-il plus cette volonté, n'est-il plus capable de l'avoir? C'est le secret de Dieu; mais peut-être pourrait-il, lui aussi, en interrogeant sa conscience, découvrir l'explication de cette impuissance où il se trouve, disons mieux, où il se croit réduit. En tout cas, il n'y a vraiment qu'un moyen de surnager, c'est de le vouloir, c'est d'aimer assez la vérité pour lui faire tous les sacrifices et de dire à Dieu de tout son cœur : « Faites que je voie ». C'est ici que se fait le départ des esprits, de ceux qui s'attachent au Christ et de ceux qui s'éloignent de lui : invariablement, les uns crient vers lui : « Sauvez-nous, Seigneur, nous périssons », et la tempête finit toujours par s'apaiser; les autres se contentent de l'interroger, comme s'ils étaient ses juges. Et si l'on objectait que de prier c'est prendre parti, nous en conviendrions volontiers; mais ceux qui ne prient pas, eux aussi, prennent parti, en ne priant pas, et quand ils en viennent à renier

ouvertement la foi chrétienne, elle n'est plus d'ordinaire, depuis longtemps, qu'un souvenir.

Le jour où Notre-Seigneur annonça, pour la première fois, à ses disciples qu'il leur donnerait son corps à manger et son sang à boire, « beaucoup, en l'entendant, dirent : « Cette parole est dure, et qui peut l'écouter » « et dès lors plusieurs se retirèrent... Ils prirent occasion de cette parole pour se retirer, mais ils avaient déjà perdu la foi ou ils ne l'avaient jamais eue, « car, dit l'Evangéliste, dès le commencement, Jésus savait ceux qui ne croyaient pas ». Puis il dit aux douze : « Est-ce que vous voulez, vous aussi, vous en aller ? » Et Simon-Pierre lui répondit : « Seigneur, à qui irions-nous? Vous avez les paroles de la vie éternelle. Et nous avons cru et nous avons connu que vous êtes le Christ, Fils de Dieu » (1).

Pas plus que les disciples qui se retirèrent, les douze n'étaient capables de répondre a la question que se posaient les Juifs : « Comment celui-ci peut-il nous donner sa chair à manger »; la difficulté était également insoluble pour tous; mais les douze « croyaient et savaient que Jésus est le Christ, le Fils de Dieu ». Et comment le savaient-ils ? Jésus a pris soin de nous le dire : « Nul ne vient à moi, s'il ne lui est donné par mon Père ». Ils étaient allés à Jésus-Christ parce qu'ils avaient été « attirés vers lui par son Père », ils s'étaient laissé conduire, l'avaient voulu. Il faut donc d'abord vouloir « croire et savoir que Jésus-Christ est le Fils de Dieu », c'est ainsi seulement « qu'on le croit et qu'on le sait », c'est ainsi que sa parole, bien qu'elle reste enveloppée de mystère, ne paraît plus « dure », insupportable, qu'elle devient pour celui qui « l'écoute » ce qu'elle est, en effet, « esprit et vie ».

La scène évangélique se renouvelle encore tous les jours. Depuis que le Christ a paru, sa parole n'a pas cessé de provoquer le même partage parmi les esprits; les uns sortent de l'Eglise ou refusent d'y entrer, ils s'éloignent du Christ, « ils « veulent s'en aller »; les autres « viennent à lui » et ne se laissent arrêter par aucun obstacle; ils veulent croire là même où ils ne voient rien, « parce qu'ils en croient celui qui voit tout ».

Au reste, « une fois entré » dans l'Eglise par cette porte de la foi que Dieu ouvre à la bonne volonté, chacun peut dire, à mesure qu'il avance, ce que disait Ozanam, « je suis tout éclairé d'une clarté nouvelle, et bien plus profondément convaincu par les preuves intérieures du christianisme. J'appelle ainsi cette expérience de chaque jour qui me fait trouver, dans la foi de mon enfance, toute la force et toute la lumière de mon âge mûr, toute la sanctification de mes joies domestiques, toute la consolation

(1) St.-Jean. ch. VI. 65-70.

de mes peines. Quand toute la terre aurait abjuré le Christ, il y a dans l'inexprimable douceur d'une communion et dans les larmes quelle fait répandre, une puissance de conviction qui me ferait encore embrasser la croix et défier l'incrédulité de toute la terre » (2). Sans doute, pour « goûter combien le Seigneur est doux » et sentir à ce point, dans le commerce intime de l'âme avec Dieu, la possession de la vérité, il faut plus qu'une foi ordinaire. Mais si tous les chrétiens ne pénètrent pas si avant dans le sanctuaire, tous se rattachent à Jésus-Christ par cette conviction qu'il a donné la loi du salut et qu'il n'y en a pas d'autre, que c'est à lui seul qu'ils doivent l'honneur de faire le bien et de ne pas faire le mal. Voilà « le principal lien de la foi », le plus personnel, le plus sensible à l'âme chrétienne. Quiconque a vraiment la foi, n'en reçût-il, habituellement, par intermittence, qu'une pâle lueur, ne saurait concevoir qu'il y ait quelque part un principe de vie meilleure. Tout chrétien, aux heures où sa conscience le met en devoir de se prononcer, répète à Jésus-Christ la parole de saint Pierre : « A qui donc irions-nous? Vous avez les paroles de la vie éternelle ».

Germain BRETON.

(2) *Lettres d'Ozanam* t. II. *Lettre* à M. H. p. 384.

# L'« ECCE HOMO »

## DE FRÉDÉRIC NIETZSCHE

On pouvait lire hier encore, dans la préface d'un livre intéressant : « Croyez-vous qu'il soit nécessaire de déprécier Gœthe, Nietzsche, Kant ou Schopenhauer pour obtenir la victoire ou pour faire preuve d'un patriotisme sincère ? » (Marc Henri ; *Trois villes, Vienne, Munich, Berlin* p. 10). Il ne s'agit de « déprécier » personne, mais de protester contre le préjugé qui tendrait à placer ces Allemands dans une catégorie privilégiée. Ils sont, en vérité, aussi responsables que les autres des crimes accomplis au nom de la *Kultur*. Nietzsche, en particulier, est un type achevé de l'orgueil, de la brutalité, du cynisme, des passions fougueuses et haineuses qui se sont déployés avec une fureur sauvage, durant l'abominable guerre qui bouleverse le monde.

En voici la preuve.

Le traducteur ordinaire des œuvres de Nietzsche, M. Henry Albert, publiait, il y a quelques années, dans le *Mercure de France*, le dernier écrit de ce philosophe qui, depuis quelques années, n'était plus un inconnu pour le public français. En ce temps-là, on décrivait dans le roman, on représentait au théâtre, des états d'âme, des manières de penser, de sentir et de vivre qualifiés de Nietzschéens. Il n'est pas très sûr que les disciples aient bien compris le Maître qui se déclarait, lui-même, inintelligible : peut-être *Ecce homo*, sorte d'autobiographie écrite du 15 Septembre au 4 Décembre 1888, nous aidera-t-il à fixer quelques points d'une doctrine curieuse et inquiétante.

Rappelons que Frédéric Nietzsche né à Rocken en 1844, professeur à Bâle de 1868 à 1878, subit un premier accès de folie, en 1889 et mourut à Weimar, en 1900. C'est donc peu de temps avant son internement dans un asile d'aliénés qu'il composa le livre intitulé : « *Ecce homo. — Comment on devient ce qu'on est. Ecoutez-moi, car je suis un tel. Avant tout ne me confondez pas avec un autre.* »

On peut diviser cet ouvrage en quatre parties : *Pourquoi je*

*suis si sage. — Pourquoi je suis si malin. — Pourquoi j'écris de si bons livres. — Pourquoi je suis une fatalité.*

I. La sagesse de N. consiste à avoir transformé en philosophie sa volonté de vivre, de vivre pleinement, résolument et allègrement. Il rapporte tout à lui ; il se donne pour un principe de sélection; il s'isole dans sa nature et se plaît toujours dans sa propre société : son moi s'y nourrit, s'accroît et se perfectionne, en choisissant, en acceptant, en modifiant les choses afin qu'elles tournent à son avantage. Il s'est préservé du désintéressement, qui est duperie, de la pitié, qui est faiblesse, et sans se donner la peine de justifier ses actes, il s'institue guerrier, ennemi de ce qui est victorieux, des idées, des sentiments, des doctrines, des institutions qui ont inspiré, animé, dominé ou dirigé, jusqu'à ce jour, la société humaine. La guerre, c'est l'exercice, le déploiement, le triomphe de la force, qui est la volonté de puissance. Et cette volonté lui octroie une place à part, le sépare des êtres impurs, l'isole parmi les hommes, au milieu de la « racaille » corrompue, qui réveille le sens instinctif de la propreté, merveilleusement impressionnable, auquel il doit son dégoût des hommes et qui l'élève sur les hauts sommets inaccessibles.

II. *Pourquoi je suis si malin ;* — c'est-à-dire pourquoi il sait certaines choses de plus que les autres. Parce qu'il a repoussé et et combattu l'idéalisme. Au lieu de s'attacher au réel, les hommes ont accordé leur attention à des conceptions qui ne sont autre chose que des interdictions de penser et des obstacles à la vie, telles les notions de Dieu, de l'immortalité de l'âme, du salut. Bien plus importante est la question de la nutrition. « *On peut la formuler ainsi pour l'usage ordinaire* : « *Comment faut-il que tu te nourrisses, toi, pour obtenir ton maximum de force, de vertu, dans le sens que la Renaissance donne à ce mot, de vertu, libre de moraline.* (La *moraline*, c'est la règle de conduite traditionnelle et acceptée, qui corrompt la vie, comme un alcaloïde vénéneux empoisonne l'organisme). — « *Le fait est que, jusqu'au moment où j'ai atteint l'âge de la maturité, j'ai toujours mal mangé; pour m'exprimer au point de vue moral, j'ai mangé d'une façon impersonnelle, désintéressée, altruiste pour le plus grand bien des cuisiniers et de mes autres prochains* »... « Si l'on considère la *cuisine allemande dans son ensemble, que de choses elle a sur la conscience* ! » Par elle on comprend l'esprit allemand, cet esprit qui *vient des intestins affligés : il est une indigestion, il n'arrive à en finir avec rien.* » — Il faut être chrétien, c'est-à-dire voué aux croyances irrationnelles, pour croire que le vin rassérène; pour Nietzsche, l'esprit plane sur les eaux. Evitons la nourriture qui fatigue et rend sédentaire : pour penser, il faut se mouvoir librement en plein air.

On doit choisir un lieu et un climat favorables à l'assimilation et à la désassimilation : « *le génie est conditionné par un air sec, par un ciel clair.* » Tout ceci est minutieusement détaillé, non uniquement, j'espère, pour nous persuader que nulle part on ne mange mieux qu'à Turin, et que la température de l'Engadine était mieux appropriée aux nerfs de Nietzsche que les frimas de Berlin, mais pour signifier que la physiologie est la seule forme légitime de la psychologie et que la métaphysique doit se ramener à la biologie. Tout le reste est littérature, je veux dire, source des aberrations, raison des méprises qui égarent et pervertissent notre espèce, en lui faisant méconnaître sa vraie vocation : aimer la vie, chercher la réalité, travailler à se surmonter, à se surpasser sans cesse.

Il importe aussi de savoir quels divertissements on préfère : il semble que, par ce mot, l'auteur de Zarathoustra entende les œuvres qui ont égayé ou enrichi son esprit. Il élimine d'abord celles qui ont pour auteurs ses compatriotes : « *les rares cas de haute culture que j'ai trouvés en Allemagne étaient tous d'origine française* » ; et il célèbre Montaigne, Pascal, notre XVII^e siècle et quelques-uns de nos contemporains les plus illustres, parmi lesquels Gyp est située en bonne place, entre Paul Bourget et Jules Lemaître. Mais il préfère à tous les autres Stendhal, surtout comme « *honnête athée, espèce rare en France, et que l'on a de la peine à découvrir.* » C'est pourtant un des siens, H. Heine qui lui a donné « la plus haute conception du lyrisme », tandis qu'il découvre au fond de son âme, tous les gouffres de l'âme de Manfred, si incomparablement supérieur à Faust.

Ici, très curieuses pages sur Wagner. D'abord intimes, enthousiastes l'un de l'autre, puis séparés, brouillés, le musicien et l'écrivain suivirent des voies opposées ; mais il peut bien se faire que nous trouvions dans *Ecce Homo* la pensée définitive de N., celle qui naît dans l'âme apaisée s'efforçant de se hausser jusqu'à la justice, et s'attendrissant, par le charme du souvenir. Il considère l'auteur de *Lohengrin* comme, « un produit de l'étranger, un contraste, une protestation vivante contre les vertus allemandes ».

Wagner le délivra d'abord du pessimisme qu'il avait emprunté à Schopenhauer ; à ce titre, il représenta l'art qui amoindrit le mal de vivre ; aucune œuvre ne lui paraît égale à Tristan par « *sa fascination dangereuse, par son épouvantable et douce infinité* » et, malgré sa rupture, bien qu'il l'ait maintes fois et violemment injurié, il a conscience d'apprécier son œuvre avec pénétration : « *Je crois que je sais mieux que n'importe qui de quels prodiges Wagner est capable ; l'évocation de cinquante univers de ravissements étranges que personne autre que lui ne peut atteindre à tire d'ailes.* » Il le considère comme « l'antidote » de tout ce qui est allemand, et il écrit

tranquillement cette petite phrase qui nous déconcerterait, coulant d'une autre plume que la sienne : « *Je n'admettrai jamais qu'un Allemand puisse savoir ce que c'est que la musique.* » Mais il nous avoue ce qu'il exige d'elle : « *Il faut qu'elle soit sereine et profonde comme une après-midi d'Octobre. Il faut qu'elle soit particulière, exubérante et tendre, que sa rouerie et sa grâce en fassent une douce petite femme.* » Si, après cela, nous ne sommes pas renseignés...!

On croit comprendre que Nietzsche reproche à l'auteur de *Parsifal* d'avoir entrepris de le guérir du pessimisme avec les remèdes décevants d'un art d'illusion, par l'idéalisme, remède pire que le mal.

Aussi bien c'est par la culture de son propre moi que l'on devient ce que l'on est, et cette culture ne consiste pas dans l'accumulation d'éléments étrangers, dans l'étude et les recherches de l'érudition, car « *le savant qui, en somme, se contente de déplacer des volumes — chez le philologue de dispositions moyennes, ce chiffre s'élève à environ 200 par jour, — ce savant finit par perdre complètement la capacité de penser par lui-même.* Cela produit des natures ruinées par la lecture, qu'il faut frotter comme des allumettes pour qu'elles donnent des étincelles.

Nietzsche préconise donc la culture personnelle et prescrit avant tout de s'affranchir du contact des grands impératifs, qui nous empêchent de rester autonomes, nous humilient et nous pressurent sous la contrainte qu'ils nous imposent. Au préalable, il faut se dépouiller de la superstitieuse vénération qu'inspirent à la plupart des hommes les valeurs conventionnelles : bien, fin, devoir, bonté, qui nous rendent esclaves, puisque nous dépendons d'elles pour le choix de nos œuvres et la direction de notre vie : être libre, se dégager des chimères ou plus exactement des mensonges, nés des mauvais instincts de natures maladives et foncièrement nuisibles, de toutes les notions, telles que Dieu, l'âme, la vertu, le péché, l'au-delà, la vérité, la vie éternelle, — voilà la tâche essentielle. Considérer la vie présente comme seule réelle et nécessaire, accepter le déterminisme universel comme la loi inéluctable, la puissance suprême et dominatrice à laquelle nul ne peut se soustraire, c'est la sagesse, la dignité, le secret de l'activité féconde et du progrès qui amènera l'avènement du Surhomme. « *Ma formule pour la grandeur de l'homme, c'est Amor Fati. Il ne faut rien demander d'autre ni dans le passé, ni dans l'avenir, pour toute éternité.* »

III. *Pourquoi j'écris de si bons livres.* — On ne les comprend guère, mais il est bon et salutaire qu'il en soit ainsi ; c'est par ignorance et non par mauvaise volonté que leur valeur transcendante est méconnue. Ni les oreilles ni les mains ne sont prêtes à

entendre et à réaliser les enseignements qu'ils renferment. Avant de les saisir, il faudrait marcher pieds nus comme Moïse appelé par la Voix vers le buisson ardent : « *J'admets que celui qui prend en main un de mes livres se déchausse. Ou peut-être ira-t-il jusqu'à ôter ses bottes.* » Ce témoignage de vénération coûtait moins à Moïse, qui n'avait que des sandales à enlever. Un jour viendra où l'on créera des chaires pour l'interprétation de Zarathoustra, comme il en existe aujourd'hui pour commenter Dante ou Shakespeare ; en attendant « *en comprendre six phrases, ce qui veut dire les avoir vécues, cela suffirait à vous élever parmi les mortels à un degré supérieur à celui que les hommes modernes pourraient atteindre.* »

Pourtant celui qui s'imagine avoir saisi la pensée de N. prend ses propres idées pour celles du philosophe ; par exemple on a vu dans le Surhomme un type idéaliste, à moitié génie, à moitié saint, ce qui est un contresens absolu ; d'autres « *bêtes à corne* » y ont cherché une confirmation des théories darwinistes ; ou le culte des héros célébré par ce « faux monnayeur » de Carlyle, tandis qu'il fallait y voir « *un type de perfection absolue, en opposition avec l'homme moderne, l'homme bon, avec les chrétiens et autres nihilistes* ». A quels lecteurs peut donc s'adresser et convenir cette philosophie qui dégoûte de toutes les autres !

« *A vous, chercheurs audacieux, tentateurs, et à tous ceux qui jamais s'embarquèrent avec des voiles astucieuses, sur des mers épouvantables ; — à vous qui êtes ivres d'énigmes, contents du demi-jour, dont l'âme est attirée par des flûtes vers des gouffres dangereux : — car jamais vous ne voudrez d'une main poltronne suivre un fil conducteur et où vous pouvez deviner, vous n'aimez pas à ouvrir les portes.* » — Les traits caractéristiques de ses œuvres, d'après leur auteur, sont l'esprit, la poésie, la hauteur de pensée, l'audace dure et impitoyable, le cynisme.

Tous ses écrits sont œuvre de psychologue, et, à l'en croire, d'un psychologue «*qui n'a pas son égal* » et s'est efforcé de déjouer les embûches que nous tend la Morale, « *cette Circé de l'humanité* ». Naturellement, il se targue de bien connaître les femmes et il déclare : « *elles m'aiment toutes* ». Peut-être parce qu'il s'est institué impitoyable à leur égard, car il n'est pas dupe de leurs manèges : « *la femme parfaite déchire quand elle aime* » ; du reste il dirait volontiers comme Renan que « la nature ne tient pas du tout à ce que l'homme soit chaste » et il déclare que « la prédication de la chasteté est *le vrai péché contre la vie, le vrai péché contre le Saint-Esprit de la Vie* ». Il passe en revue ses principaux livres. Voici comment il les juge.

Le premier ouvrage de N., écrit en 1872, s'appelle *l'origine de la Tragédie*. C'est la glorification de Dionysos, symbole de la vie,

avec ses émotions, ses élans, ses ivresses, ses enthousiasmes, sa force violente et déchaînée; une forme concrète du Monde *comme volonté*, de Schopenhauer, opposé au monde *comme représentation*, signifié par Apollon, le dieu de la lumière, de la mesure, de l'harmonie. L'œuvre virile et austère du vieil Eschyle nous représente historiquement cet aspect de l'univers; la fatalité de l'instinct contre laquelle se dressa, (au nom de la raison, puissance dangereuse qui décompose et dissout la réalité, qui mine la vie) le prince des sophistes, le type des décadents, Socrate. Il est le négateur des valeurs *esthétiques*, les seules qui aient un sens pour la Tragédie, le père de l'idéalisme, opposé par Platon à la vie débordante et impétueuse, à l'affirmation supérieure de tout ce qui est, à la justification de la souffrance et de la faute. Socrate est le précurseur du Christianisme, l'adversaire de la Volonté de Puissance.

Les *Considérations inactuelles* succédèrent à ce premier essai. La première est dirigée contre la culture allemande; elle paraissait en 1873, après la guerre, et avait pour but de réfuter les savants germains, qui prétendaient prouver, par les victoires remportées sur les armées françaises, la supériorité de l'esprit allemand. La deuxième, publiée un an après (1874), s'en prend au sens historique, à l'érudition impersonnelle et mécanique, dénoncée par N. comme une forme de la barbarie. L'auteur attaquait David Strauss, le qualifiant de Philistin de la culture allemande et appelait son livre: *l'Ancienne et la Nouvelle Foi*, « un évangile de brasserie ». Il semblait piquant de lire, sous la plume de ce prédicateur d'athéisme, une diatribe contre les libres penseurs, qu'il traitait de « têtes creuses et de pantins de l'idée moderne. » — Il invectivait Treitschke et Sybel « grosses têtes emmitouflées », qu'il traitait de terrassiers et de manœuvres. « *La science a fait dans ces dernières années des progrès étonnamment rapides : c'est parfait ! Mais regardez-moi les savants : des poules épuisées. En vérité, ce ne sont pas des natures harmonieuses; ils ne savent plus que caqueter plus souvent qu'autrefois, parce qu'ils pondent plus d'œufs ; il est vrai que ces œufs sont toujours plus petits, encore que les livres soient toujours plus gros.* »

La 3e était consacrée à *Schopenhauer éducateur*; c'est-à-dire défricheur des champs embroussaillés, infestés par les mauvaises herbes parasites; il y dénonce le sens individuel qui nous empêche de nous confondre dans un même sentiment avec tout ce qui vit: tels les philosophes, les artistes, les saints, hommes véritables, qui se séparent du règne animal.

La 4e *R. Wagner à Bayreuth* nous présente une conception de la discipline de soi, de la défense de soi, une poussée vers le sublime. N. éprouve quelque repentir des éloges qu'il a décernés

à ces deux hommes dont il a, plus tard, maudit l'influence néfaste, et nous avertit qu'il « a pris aux cheveux ces deux types célèbres et nullement encore fixés, comme on prend une occasion aux cheveux, *simplement pour exprimer quelque chose, pour avoir en mains quelques formules, quelques indications, quelques moyens d'expression de plus* ». Au fond, nous dit-il, ce n'est pas Schopenhauer ou Wagner, c'est leur contradicteur, Nietzsche éducateur, qui prend ici la parole contre les philosophes, ces « *ruminants académiques* ».

*Humain trop humain* (1876) est un titre énigmatique dont le sens nous est expliqué ainsi : « *Là où vous voyez des choses idéales, moi je vois des choses humaines, hélas ! trop humaines* ». *N.* se flatte de continuer l'œuvre de Voltaire, qui, « *armé d'une torche dont la lumière ne tremble pas, projette une lumière crue dans le monde souterrain de l'idéal* ». — C'est un recueil d'aphorismes, sans aucun lien visible ni logique, où il est souvent question de l'art, de la poésie, du génie, des puissances d'illusion qui ont trop souvent détourné les hommes de la contemplation, du culte, de l'amour de la réalité, accessible seulement par la physiologie, la médecine, les sciences naturelles. Il s'en prend à la raison, qui a enfanté le dogmatisme philosophique aussi inconsistant que le dogmatisme religieux. Des questions que soulèvent ou essaient de résoudre les métaphysiques, il faut dire : a quoi bon ? et se persuader que nulle hypothèse n'est plus vraisemblable que l'hypothèse contraire. Affaibli par la maladie, *N.* ne lut plus de livres pendant plusieurs années et cette inaction est le plus grand bienfait qui lui fut jamais octroyé. La réflexion l'amène à reconnaître la vanité de la connaissance et aussi d'une certaine activité humaine, « *puisque le libre arbitre est une invention des classes dirigeantes* ». Il s'affranchit de la sorte des systèmes où la pensée se condense, s'ordonne, se précise et s'organise, comme il s'était libéré d'un art chimérique et dissolvant, qui s'efforçait de réaliser et se flattait d'atteindre un idéal, forme perverse du suprême mensonge.

En 1881 paraissait : *Aurore, réflexions sur les préjugés moraux.* « Avec ce livre, dit-il, *commence ma campagne contre la morale.* » Il faut bafouer ce que l'humanité honorait, brûler ce qu'elle adorait ; pour cela, on doit instituer une *transmutation des valeurs*, qui nous autorisera à dire *oui* et nous inspirera l'audace de croire à tout ce qui jusqu'à présent est interdit, méprisé, maudit. Inutile de réfuter, d'attaquer, de détruire ; il suffit de laisser tomber ce qui ne compte plus. Ces valeurs considérées comme saintes masquaient l'instinct de la *négation*, l'instinct de la *corruption*, l'instinct de *décadence*. Ceux qui les regardèrent comme respectables et y cherchèrent des maximes de vie et des règles de conduite, fu-

rent « *les calomniateurs du monde qui souillent la race humaine.* » Les prêtres, sans en excepter ces prêtres masqués qu'on nomme les philosophes, ont investi l'altruisme d'un prix absolu et poursuivi de leur inimitié tout ce qui est égoïste : ils ont voulu la dégénérescence de l'humanité, et ont imaginé les conceptions auxiliaires de la morale : l'âme, l'esprit, le libre arbitre, Dieu, par lesquelles se consomme la ruine physiologique de l'humanité. *Aurore* est la rougeur délicate, invisible encore qui annonce un jour nouveau, le prélude de la lutte contre la morale du renoncement à soi. Ce qu'il faut abolir avant tout, c'est le désintéressement. « *Celui qui n'est pas d'accord avec moi sur ce point, déclare N., je le considère comme infecté,* » et il ajoute, non sans mélancolie : « *Mais c'est le monde entier qui n'est pas d'accord avec moi.* »

Jusqu'à présent, la volonté de puissance de N. ne s'est exercée qu'à la manière d'un explosif, en accumulant des ruines ; il faut déblayer le sol, et reconstruire. Puisque la morale contraint, supprime, opprime, rend malheureux, cherchons un principe de vie forte et joyeuse, dans le Gai savoir *(la Gaya scienza)*. En Provence, elle fit l'unité du ménestrel, du chevalier et de l'esprit libre. « *Le plus important des événements récents, le fait que Dieu est mort, commence déjà à jeter sur l'Europe ses premières ombres.* » — Et parce qu'il faut à l'homme un modèle et que son état nécessaire est la guerre, nous pouvons considérer Napoléon, non certes comme un Surhomme, mais comme un initiateur. Le soldat l'emportera, grâce à lui, sur le commerçant et le philistin et nous mettra en garde contre la religion de la pitié à quoi l'on voudrait nous convertir. « *Ah! nous connaissons trop bien les petits jeunes gens et les petites femmes hystériques qui, aujourd'hui, ont besoin de s'en faire un voile et une parure.* »

Cependant, ce livre n'est guère qu'une préface à l'œuvre capitale de N. « *Ainsi parlait Zarathoustra*, un livre pour tous et pour personne. » Le mage persan Z,. ayant d'abord enseigné et préconisé la morale, reconnait son erreur et devient le messager de la grande révélation, celle qui gonfle le cœur d'enthousiasme « *par un sentiment plein d'ivresse, de liberté, de souveraineté, de toute-puissance, de divinité.* » C'est le livre inspiré par excellence. « *Jusque-là on ne savait pas ce qu'était la hauteur, ce qu'était la profondeur, on savait encore moins ce qu'était la vérité.* » Il s'agit de transformer tout ce qui était, pour en faire ce qui devrait être ; c'est en cela que consiste le salut. Tous les cadres de la pensée étant brisés, toutes les catégories abolies, il s'évade « *par delà le bien et le mal* » et le livre ainsi intitulé devient l'ébauche d'une « philosophie de l'avenir ».

L'auteur se vante que « *la psychologie y est maniée avec une cruauté et une dureté voulues. Le livre tout entier ne contient pas un seul mot de bonté.* »

La *Généalogie de la morale* (1887) nous est présentée comme une œuvre de polémique, d'abord contre le christianisme, forme basse et dégradante du ressentiment, insurrection contre la domination des valeurs nobles; puis contre la conscience, qui n'est plus considérée comme « *la voix de Dieu dans l'homme* » ; mais comme « *l'instinct de cruauté qui se dirige en arrière, après qu'il ne lui a plus été possible de se décharger à l'extérieur* » ; enfin contre l'ascétisme si absolument nuisible, idéal de décadence. Ces trois valeurs anciennes doivent perdre leur prix aux yeux des hommes, et sont, ici, rigoureusement attaquées, ou plutôt insultées.

Suivit, en 1889, le *Crépuscule des idoles, ou Comment on philosophe à coups de marteau. N.* nous informe que « *parmi tous les livres, celui-ci représente une exception ; il n'existe rien de plus substantiel, de plus indépendant, de plus révolutionnaire, de plus méchant.* » — Enfin *l'Antechrist*, essai de critique du Christianisme, où il est impossible de rencontrer la moindre tentative de critique, et qui n'est qu'un pamphlet féroce contre son divin fondateur auquel nous devons la morale des *esclaves*, bonne pour les *faibles* et les *humiliés*, incapable de promouvoir *l'avènement du Surhomme*. Le mépris et la haine des Allemands s'y étalent et s'y exaspèrent en des expressions brutales et forcenées.

Luther est un moine fatal, parce qu'il a rétabli le Christianisme au moment où celui-ci succombait ; Leibniz, Kant sont les plus grands *entraveurs* de la véracité intellectuelle en Europe; les autres penseurs illustres, Fichte, Schelling, Schopenhauer, Hégel, Schleiermacher, sont de faux monayeurs ; du reste, les Allemands sont *canailles*, incapables de fonder et même de comprendre la véritable aristocratie.

Nietzsche nous annonce, en terminant l'appréciation de ses ouvrages, la prochaine apparition de la Transmutation des valeurs « *coup de foudre destructeur qui fera tomber la terre en convulsions.* »

IV. Reste la 4e partie : *Pourquoi je suis une fatalité*. C'est parce qu'il est formidable et terrible et qu'il a opposé à l'idéalisme décevant, la réalité régie par un déterminisme dont il est, lui-même, un essentiel rouage, ou mieux l'indispensable moteur. Il s'érige à part de tout le reste de l'humanité, comme étant la force suprême qui dissout et anéantit la morale chrétienne.

Il se dresse comme une antinomie vivante, un adversaire irréconciliable en face de Jésus, et termine ces dernières pages par cette phrase caractéristique : « *M'a-t-on compris ? Dionysos en face du Crucifié.* »

J'ai tâché de résumer aussi exactement et objectivement qu'il m'a été possible, ce livre qui, en somme, ne complète guère la doc-

trine de l'auteur de Zarathoustra. Il me semble inutile d'exprimer mon jugement, car vous savez d'avance ce qu'un chrétien en peut et en doit penser ; il n'est guère de page qui ne le blesse ou ne l'afflige. Quant à le réfuter, la tâche serait longue, puisque tous les principes y sont niés, tous les axiomes repoussés, tous les postulats renversés, mais on ne saurait à quoi se prendre, car il est à peu près impossible de rencontrer, au cours des nombreux volumes composés par l'écrivain allemand, quelques définitions précises, quelques inductions fondées, quelques déductions logiques, une synthèse, une hypothèse, une discussion ; partout des aphorismes, des exclamations, des paradoxes illustrant quelques thèmes qui reviennent, tels des *leitmotivs* avec les modulations les plus imprévues, les variations les plus bizarres, les plus étranges transpositions. Volonté de puissance, transmutation des valeurs, morale des maîtres et morale des esclaves, nécessité d'être dur pour être fort, avènement futur et production nécessaire du Surhomme, retour éternel de toutes choses. — Telles sont les quelques idées, au fond peu originales, qu'on retrouverait chez Gœthe, Schopenhauer, Renan, Guyau, et même en remontant jusqu'aux Grecs, chez Zénon, Héraclite et Epicure.

Avouons qu'il les a développées avec une merveilleuse virtuosité, un lyrisme souvent intempérant mais parfois splendide : le mouvement, la couleur, la vie, ici ou là, des images éclatantes, des émotions vives, une poésie jaillissante et inspirée ; telles sont les qualités par lesquelles certaines parties de cette œuvre équivoque, touffue, et confuse conservent quelque chance de durée.

Mais ce qui est exceptionnel et prodigieux, c'est l'opinion que N. a conçue de sa personne et de son œuvre. A cet égard, il manque absolument d'élégance et même de mesure. Je cite presque au hasard quelques phrases caractéristiques : « *Avec Zarathoustra, j'ai fait à l'humanité le plus beau présent qui lui fut jamais fait ; ce livre, avec l'accent de sa voix qui domine des millions d'années, n'est pas seulement le livre le plus haut qu'il y ait, le véritable livre des hauteurs, l'ensemble des faits qui constitue l'homme se trouve au-dessous de lui à une distance énorme, il est aussi le livre le plus profond...* » — « *Pour accomplir la tâche d'écrire une Transmutation des valeurs, il fallait peut-être plus de capacité qu'il n'y en eût jamais réunies chez un seul individu* ». — « *Par l'accent beaucoup trop sérieux de ma littérature, j'étais capable de déplacer l'équilibre de toute la littérature* ». — « *Je suis l'anti-âne par excellence, ce qui fait de moi un monstre historique* ». — « *Avec un dithyrambe comme celui qui termine la troisième partie de Zarathoustra et qui s'intitule : les sept sceaux ; j'ai volé à mille lieues de ce qui s'est jamais appelé poésie.* » — « *Je suis une hauteur où je ne parle plus avec des mots mais avec des coups de foudre.* »

Suivant les heures et les tempéraments, on sourit, on s'impatiente ou on se révolte; mais il convient de rappeler qu'il a écrit : « *Je ne veux pas être pris pour un saint; il me plairait davantage d'être pris pour un pantin... peut-être suis-je un pantin...* » Hélas! de ce pantin, la folie tenait et tirait les ficelles. Là ou un moraliste dirait : orgueil, l'aliéniste s'écrie : mégalomanie.

Soyons justes pourtant. Dans l'œuvre de celui qui a écrit : *Il faut vivre périlleusement*, on peut trouver le mépris de la douleur, l'exhortation au courage, le goût de l'enthousiasme. Mais cela ne saurait nous décider à célébrer comme un « merveilleux éducateur », malgré son talent et sa verve, ce déséquilibré génial qui nous répète avec insistance l'affirmation maîtresse qui engendre toute sa doctrine : « *Rien n'est vrai, tout est permis.* »

Louis MAISONNEUVE.

# NOTES ET CRITIQUES

E. JOVY. *Une date ignorée de l'histoire de la prédication de Bossuet*. Paris, Société française d'imprimerie et de librairie, 1915, in-8o, pp. 30.

Du Journal manuscrit de Mathieu Feydeau M. Jovy publie les lignes suivantes : « Elle [Mlle Catherine de la Planche] fit profession, le jour de Saint-Chrysostome, 1663 ; M. l'abbé Bossuet, aujourd'huy évesque de Meaux, y présha ».

Mathieu Feydeau de Rochefort, vicaire de Saint-Merry, célèbre par ses catéchismes et directeur spirituel très admiré qui s'inspirait du grand Arnauld et de Saint François de Sales, était encore plus remarqué pour son ardent port-royalisme. En 1661, fuyant une troisième lettre de cachet, il s'enferme dans la maison de M. de la Planche, autre port-royaliste fougueux qui avait essayé d'ameuter Paris contre l'exil du curé janséniste de Saint-Merry, Du Hamel, et dont il « conduisait » l'une des filles, Catherine. C'est pour la profession de cette jeune janséniste, de famille janséniste et dirigée d'un janséniste, que, le 27 janvier 1663, à l'Hôpital de Sainte-Catherine, Bossuet prêcha.

Le départ de Catherine non moins que la mort de Mme de la Planche « femme capable de gouverner un royaume et qui avait pour lui une amitié de mère » touchèrent Feydeau au point qu'il tomba très gravement malade. Le curé de Saint-Sulpice refusa de lui administrer l'extrême-onction, s'il n'acceptait non seulement « le droit » mais « le fait ». Feydeau accablé de fièvre et pouvant à peine parler : « Serrez-moi la main, lui dit le curé, comme vous demandez pardon à Dieu. » — « Quand je lui dis cela, ajouta-t-il, il me la serre, mais quand c'est pour témoigner qu'il croit le fait il l'ouvre. » Cependant, Feydeau, évanoui, fit un geste convulsif. En vain le Frère observait que ce mouvemeut ne signifiait rien. « Vous êtes des jansénistes vous mêmes, répliqua le curé, je m'en plaindrai à la Cour ». Et « il prit l'acte par devant notaire comme j'avois fait le signe ».

Feydeau, revenu de sa syncope et apprenant ce qui s'était passé : « je ne sais, s'écria-t-il, ce que c'est de ce signe, et je vous prie de me faire venir un notaire afin que j'en fasse ma dernière déclaration ». — J'ai pitié de moi-même pour un pareil rapprochement, en des choses aussi graves, aussi tragiques, mais comment se tenir de ne pas songer : O Regnard ! ô Légataire universel !.. c'est votre léthargie ! — Mathieu Feydeau, parlant plus loin des persécutions que « le phantosme du Jansénisme » fit subir à Catherine de la Planche, devenue sœur Saint-Mathieu, écrit : « elle ne fut pas dans le désert un roseau agité du vent ». Lui non plus !

M. Jovy cite d'autres faits non moins curieux. Mais il faut conclure. Voilà donc : 1° une date certaine pour 1653, l'époque la moins connue peut-être de la prédication de Bossuet ; et 2° la révélation « d'un nouveau lien, si léger soit-il, entre Bossuet et le monde janséniste ». — Un fois de plus, M. Jovy s'est montré l'inventeur des précieuses médailles que l'abîme des bibliothèques enfouit.

P.-J. Monbrun

*Dieu, Son Existence et sa Nature*, par le R. P. R. Garrigou-Lagrange. — Paris, G. Beauchesne, 1 vol. gr. in-8° de 778 pages.

Les questions qui ont Dieu pour objet sont toujours actuelles, parce que, dominant et pénétrant toutes les autres, elles se posent à l'occasion de tous les problèmes, qu'ils intéressent la science, la morale, l'esthétique ou la société. Personne ne peut donc s'étonner, lorsqu'un philosophe les aborde de nouveau, soit pour réunir les solutions qu'elles comportent, dans une synthèse cohérente, soit pour répondre aux difficultés et pour résoudre les objections qu'on a dirigées contre elles. Les fils de Saint Dominique ont pris une place à part parmi les défenseurs de la doctrine traditionnelle ; du cardinal Cajetan au cardinal Zigliara, du théologien Capreolus à l'orateur Monsabré, ils ont commenté l'œuvre immortelle de leur Docteur incomparable, St. Thomas d'Aquin, et ils ont efficacement essayé de montrer qu'on y peut trouver des armes pour toutes les luttes de la Pensée.

Le R. P. Garrigou-Lagrange a suivi les traces de ses devanciers, et c'est intentionnellement qu'il a donné à son livre ce sous-titre significatif : *Solution thomiste des antinomies agnostiques*. — *Antinomies* — nous sommes contraints de songer à Kant, — *agnostiques* — nous invoquons aussitôt Herbert Spencer. La parenté du Criticisme et du Positivisme, malgré les dissemblances des deux systèmes et les méthodes si différentes et presqu'opposées de leurs auteurs, est, en effet indéniable ; ils aboutissent, l'un et l'autre, à la ruine de la Métaphysique. Mais, sans la Métaphysi-

que, il n'y a plus rien, ni réalité, ni pensée, ni parole, ni morale, ni religion. Elle-même, la Métaphysique, la science de l'Être, repose sur le principe de contradiction, loi suprême de l'existence et de la raison. De ce principe, déclaré infécond par certains logiciens, découle la série des déductions qui mènent l'intelligence, dans sa marche ordonnée et progressive, jusqu'à la Cause et à la Fin de l'univers, d'où l'inévitable alternative : « Le Vrai Dieu ou l'absurdité radicale. »

Dieu existe-t-il ? Qu'est-ce que Dieu ?

Les traités de Théodicée adjoignent ordinairement aux preuves de l'existence de Dieu et aux spéculations sur ses attributs, une étude sur les relations de Dieu et du monde. Le R. P. Garrigou-Lagrange rattache tout ce qui concerne la Création et la Providence, aux attributs relatifs aux opérations divines. Il évite ainsi plusieurs redites mais s'expose, peut être, à quelques confusions ; il pourrait justifier sa préférence, par ce motif, qu'envisageant les opérations divines en elles-mêmes, plutôt qu'en leurs effets, *ad intra* et non *ad extra*, son choix est plus conforme à la logique. Il y aura donc deux parties : Existence de Dieu, Nature de Dieu.

Cependant, la première partie débute par un chapitre dans lequel l'auteur expose l'enseignement de l'Église sur l'existence de Dieu, sur la connaissance que nous pouvons en avoir par la lumière naturelle de la raison. Les hérésies modernistes rendent ces pages, non seulement opportunes mais indispensables. Il fallait déterminer en quel sens la bulle *Pascendi* et le serment anti-moderniste ont interprété les décrets et les canons du Concile du Vatican. Par exemple, on discutait sur le sens du mot *cognosci*, dans la phrase célèbre : « *Eadem sancta mater ecclesia tenet et docet Deum, rerum omnium principium et finem, naturali rationis lumine e rebus creatis, certo cognosci posse...* » (*Denzinger*, n. 1785). Cette connaissance de Dieu ne pourrait-elle s'accommoder du dogmatisme moral, à la façon Kantienne, ou du pragmatisme, tel que le présente W. James; suffirait-il de la considérer comme un postulat moral ou une expérience religieuse ? En prêtant le serment anti-moderniste, les prêtres affirment : « *Deum... certo cognosci, adeoque demonstrari etiam posse* ». Les Pères du Concile prétendaient bien définir une connaissance rationnelle, certaine, médiate, donc obtenue par une démonstration. D'autre part, l'innéisme cartésien et l'argument de St. Anselme, dit : preuve ontologique, ne sont point directement visés par le Décret conciliaire. Le regretté abbé Vacant avait déjà élucidé ces deux points avec sagacité et mesure. Aussi bien l'Agnosticisme n'est pas un système moderne : Ekard, Ockam, Maïmonide; faux mystiques, nominalistes, arabisants avaient, par des erreurs analogues, attiré l'attention des Scolastiques, inquiété leur orthodoxie, provoqué leur réprobation et encouru leur censure. Les Modernistes se sont efforcé

d'insinuer ce virus dans le tissu de notre croyance; on ne peut nier que l'immanentisme favorise son éclosion et sa diffusion. Il est juste de ne point confondre la doctrine et la méthode d'immanence, mais celle-ci est, à bon droit, suspecte lorsqu'elle se présente comme exclusive, pleinement efficace et apodictique. Le R. P. Garrigou-Lagrange expose impartialement les théories de M. Blondel et du P. Laberthonnière auxquelles il oppose un lucide et judicieux résumé de l'examen critique dû aux PP. Schwalm, Le Tonquédec, Chossat et à M. Michelet.

La Démonstrabilité de l'Existence de Dieu se présente sous deux aspects; cette démonstration est nécessaire; cette démonstration est possible. La première partie de la thèse est dirigée contre les traditionnalistes, les ontologistes et ceux qu'on pourrait nommer les intuitifs, disciples plus ou moins fidèles de St. Anselme, de Descartes et de Leibniz. La deuxième insiste sur les principes et les conditions des preuves: « *a posteriori* ». L'auteur discute et établit la valeur des principes d'identité, de raison d'être et de causalité. D'Héraclite à Bergson, les subjectivistes et les idéalistes ont amassé toutes les nuées qui voilent ces foyers de lumière; il était indispensable de les dissiper, et cette tâche, vigoureusement accomplie, mérite la louange. Cependant, on ne peut se défendre d'observer que 223 pages sont consacrées aux notions préliminaires, tandis que les preuves proprement dites n'en occupent que 119. N'était-il point possible de condenser la méthodologie et, sinon de développer la démonstration proprement dite, du moins de marquer, avec plus d'insistance, les distinctions et les liaisons des diverses preuves ?

Je me figure un universitaire chrétien, étranger au Thomisme, lisant séparément ces dissertations solides mais un peu prolixes et je crains qu'il ne soit tenté, ici ou là, de s'écrier avec quelque impatience : « Offrez-nous donc vos preuves; nous verrons bien si elles sont bonnes; et si vous parvenez à démontrer l'existence de Dieu, nous serons convaincus qu'elle est démontrable ». Il est vrai que l'Apologiste pourrait leur répondre : « Vous professez une si injurieuse défiance à l'égard de la raison, vous repoussez si injustement les vérités premières qu'il faut bien, avant tout, mettre hors de doute leur objectivité et leur transcendance. »

Toujours est-il que nous voici aux preuves. « Dieu est-il ? Quelle question que celle-là; et en fut-il jamais de plus formidable ? C'est d'elle et de sa solution que tout dépend. Suivant qu'on affirme ou qu'on nie, tout change; car si Dieu est, notre intelligence et notre volonté pourront assigner la raison de tout, — tandis que s'Il n'était pas, ce ne serait plus que l'abîme sans fond et sans issue des ténèbres et de la mort. » (1) Fortes et émouvantes

(1) *Commentaire français et littéral de la Somme théologique de St. Thomas d'Aquin* par le R. P. Thomas Pègues. p. 94.

paroles, par lesquelles un frère et un collègue du R. P., ouvre son très substantiel commentaire de l'immortel article trois (1ª, sq. 2). A son tour, le professeur de Théologie au Collège angélique, écrit avec raison : « Ici, S. Thomas considère tout être créé comme 1° mobile, 2° causé, 3° contingent, 4° composé et imparfait, 5° multiplicité ordonnée; par là, il s'élève à l'être : 1° immobile, 2° non causé, 3° nécessaire, 4° simple et parfait, 5° ordonnateur de toutes choses, lequel ne peut être que l'Être même subsistant au sommet de tout. » (Iª. q. 3. a. 5.)

La preuve par le mouvement est savamment présentée; je ne suis pas certain que M. Chossat se trompe en estimant que Saint Thomas, dans sa preuve du premier moteur, avait en vue le mouvement local; mais les idées profondes et fécondes d'Aristote sur l'acte et la puissance, permettent d'appliquer cet argument à tous les changements dont les êtres créés sont la matière et le théâtre. Mécanistes et dynamistes n'ont rien à opposer à la nécessité d'un Moteur suprême pour faire passer à l'acte un être en puissance. Le R. P. en déduit la réfutation de l'Evolutionnisme athée, aussi bien que de la philosophie du devenir. « La preuve générale qui englobe toutes les autres » a pour « principe : le plus ne peut sortir du moins. Le supérieur seul explique l'inférieur. » (p. 232)

Je lui sais gré d'avoir approuvé la preuve dite des vérités éternelles, exposée par Bossuet en quelques mots simples, qui m'ont toujours paru décisifs. Je n'y verrai pas avec Kant, la seule preuve rigoureuse de l'existence de Dieu, mais elle me semble attrayante et satisfaisante pour les esprits cultivés. En tout cas, il convient de ne point la confondre avec l'argument de St. Anselme car « elle ne part pas de la notion de Dieu, mais des vérités rationnelles, multiples et hiérarchisées, et s'élève à la source de toute vérité. » (*p. 300*). On doit donc la rattacher à la quatrième voie pour aller à Dieu, celle des degrés des êtres subordonnés à l'Être dans sa plénitude, et tendant vers sa perfection.

Pour aussi distinctes qu'elles soient, les questions concernant théoriquement l'existence et la nature de Dieu soutiennent d'étroits rapports, car on ne peut guère constater qu'un être existe sans définir ce qu'il est.

L'élément constitutif formel en Dieu, est l'Être même subsistant; quelque opinion que l'on adopte à cet égard, elle rejoindra celle qu'admet le R. P., à moins qu'on n'incline vers l'intellection à laquelle se plaisaient Jean de St. Thomas, Billuart, Gonet, ou la volonté libre qui séduit Lequier, Secrétan et Boutroux. En tout cas, l'Unité et la Simplicité, la Vérité, la Perfection, l'Infinité, la Bonté, l'Immensité, l'Eternité se déduisent de la plénitude de l'Être divin : la Sagesse, la Puissance, la Justice, l'Amour, la Misé-

ricorde sont des aspects de l'Acte pur. Il n'y a guère de controverses à ce propos, ou bien elles se réduisent à des subtilités négligeables.

Il n'en est pas ainsi de l'identification des attributs, formellement distincts, à l'Essence divine absolument simple en elle-même. Il faut, ici, avouer un mystère, mais non sans en dégager les abords, par la conciliation des antinomies sources de confusions et d'erreurs. Le R. P. Garrigou-Lagrange s'est attaché à cette entreprise, le succès a répondu à sa bonne volonté éclairée et persévérante. Je serais moins sévère que lui pour Suarez, maintenant l'unité du concept d'être, car la distinction réelle de l'essence et de l'existence ne me paraît ni si clairement démontrée, ni si importante que l'affirment certains thomistes; je ne me dissimule pas que cet aveu ingénu est, à leurs yeux, le signe d'un esprit dénué d'aptitude métaphysique; ce verdict m'intimide et m'humilie, mais je m'y résigne, en empruntant au savant Dominicain les paroles de Duns Scot : « *In eligendo vel fugiendo opinionem non debet homo duci amore vel odio opinantis, sed potius ipsa veritate.* » (*Expos. in Metaph. Arist. l. XIIe s. 2. n. 56*). Je risque d'encourir des reproches encore plus vifs à propos des antinomies spéciales relatives à la Liberté. Mais d'abord, il m'est très agréable d'être absolument d'accord avec l'auteur sur la critique du déterminisme, magistralement opérée, et sur ce qu'on peut nommer l'origine intellectuelle de la Liberté.

De même, je crois, avec le R. P., que Dieu concourt aux actes libres, tout autant, j'allais dire plus et mieux, qu'aux autres opérations de ses créatures, puisque l'exercice de notre liberté nous élevant, au plus haut degré de la hiérarchie des êtres visibles et nous rendant semblables à Dieu, exige, plus que tout le reste, sa très spéciale coopération. Mais de quelle manière faut-il concevoir cette action divine ? Je crains d'émettre, à propos de ce problème, des assertions qui sembleront paradoxales au R. P. Garrigou-Lagrange et que sa charité, seule, l'empêchera de déclarer scandaleuses; ma sincérité sera l'excuse de mon audace. Donc, je prétends que St. Thomas n'a pas traité *ex professo* cette question litigieuse et je soupçonne qu'on pourrait extraire de son œuvre des textes favorables à Suarez et même à Molina. Ce génial concordiste a-t-il tort ou raison ? Quoique je sois incliné vers sa théorie, je me garderais d'affirmer qu'elle est une solution adéquate de cette question complexe; mais, d'autre part, je ne parviens pas à comprendre comment la liberté humaine subsiste dans l'hypothèse de la prémotion physique; encore plus s'il est possible, suis-je réfractaire à un système qui retire à Dieu la vue directe et immédiate des choses et ne lui permet de les connaître qu'en ses décrets; tel un physicien qui n'aurait d'autre science des phénomènes de la

nature que celle qui est contenue dans les équations algébriques ou dans les courbes géométriques par lesquelles il les généralise, les formule ou les traduit. Je dois être inguérissable, puisque l'érudition, la vigueur et la souplesse dialectiques de l'auteur n'ont pu dissiper mes préventions ni vaincre mes résistances.

Je hasarderai les mêmes réserves, au sujet de l'infini de quantité ; je ne suis pas assez présomptueux pour condamner un concept qui n'a point paru chimérique à des génies tels qu'Aristote, St. Thomas et Leibniz, mais, ainsi qu'au mathématicien Cauchy, il répugne à mon intelligence comme une proposition dont les termes se contredisent : un nombre exprimant des êtres qui ne sont pas seulement possibles mais qui furent réels, me paraît nécessairement et essentiellement fini. J'accorde néanmoins que la valeur des preuves de l'existence de Dieu conserverait toute sa force, même si la série des êtres créés n'avait point commencé dans le temps, puisqu'ils n'ont en eux-mêmes la raison de leur mouvement, de leur perfection ni de leur existence ; ils réclament un principe et une fin extérieurs et supérieurs à eux.

En dehors de ces divergences qui portent sur des points librement controversés et diversement envisagés dans les écoles théologiques, mon accord avec le R. P. Garrigou-Lagrange est complet ; très souvent mon adhésion convaincue et consentie s'allie à une admiration sincère. Cette impression sera certainement ressentie par les lecteurs du dernier chapitre : *l'ineffabilité de Dieu et l'absurdité de l'Inconnaissable.* La pensée en est très haute et la pénétration du psychologue s'y joint au zèle de l'apôtre ; les émotions d'un cœur de prêtre animent et colorent les idées du philosophe par des accents de véritable éloquence. On souscrit de toute son âme à cette conclusion : « La philosophie chrétienne est la philosophie de l'Être, de l'Unité harmonieuse, de la Vérité vraie, de la Bonté qui inspire et commande l'amour, de la Beauté qui est la splendeur de l'Être, de l'un, du vrai et du bien réunis. » *p. 750.*

Dieu ou le néant ; c'est l'alternative suprême et unique qui s'impose à la croyance, à l'action et à la vie.

Louis Maisonneuve

Imp. A. Montlauzeur. — Toulouse

# Interprétation de la philosophie de Descartes

---

Le *Bulletin de la Société française de Philosophie* du mois d'octobre 1915 (1) renfermait la discussion qui avait eu lieu entre les membres de la Société sur le sujet suivant : *La Doctrine Cartésienne de la liberté et la théologie*. Le titre seul indique l'importance de la question débattue et l'intérêt quelle comporte. Des professeurs de l'Université n'ont pas craint de s'engager dans une discussion qui présentait, en partie du moins, un caractère théologique ; et nous devons dire qu'entre autres M. de Wulff, l'éminent professeur de philosophie médiévale à l'Université de Louvain, invité à la séance, a discuté une partie de la question avec une rare précision et une rare compétence.

M. Gilson, docteur en philosophie, exposait et défendait devant la *Société de Philosophie* la thèse qu'il avait brillamment soutenue devant la Sorbonne. Son but était de retrouver dans le milieu théologique où la doctrine cartésienne de la liberté avait pris naissance tout ce qui pouvait en expliquer la structure et le développement. Il ne croit pas, comme d'autres historiens, que la philosophie de Descartes soit sortie de la tête de l'auteur comme Minerve de la tête de Jupiter. Il est persuadé que, comme tout produit de la pensée humaine, elle dépend du milieu où elle a pris naissance, et que ce milieu fut essentiellement théologique. Partant de cette donnée,

(1) Paris, Colin, octobre 1915.

il étudie d'abord la doctrine cartésienne de la liberté divine et conclut que cette doctrine se fonde sur l'indistinction absolue entre l'entendement et la volonté de Dieu. De là, aucune priorité, pas même de raison, de l'entendement divin sur la volonté divine. De là rejet des causes finales, la volonté divine ne pouvant être considérée que comme cause efficiente et non comme cause finale; ce qui permet à Descartes (ce à quoi il tenait par dessus tout), de fonder sa physique qui repose effectivement sur cette négation. De là enfin, les vérités qu'on appelle éternelles sont des créations de la volonté de Dieu et ne sont ce qu'elles sont que parce que Dieu l'a voulu librement. Or cette conception singulière de Descartes qui s'oppose nettement à celle de Saint Thomas lui a été suggérée par l'Oratoire avec lequel Descartes avait entretenu des relations suivies. Passant ensuite à l'examen de la doctrine de la liberté humaine, M. Gilson croit que dans la *Quatrième Méditation* Descartes ne fait que suivre saint Thomas, mais que dans les autres écrits postérieurs, il change de sentiment jusqu'à se contredire. Ce changement il l'explique en disant que de graves disputes s'étant élevées relativement à la liberté, entre Molinistes, Thomistes et Jansénistes, Descartes était plus soucieux d'assurer son repos et de faire accepter sa physique que de déplaire soit aux uns soit aux autres : de là des concessions.

Telle est en quelques mots la thèse soutenue par M. Gilson. M. Gilson a eu le mérite de montrer beaucoup mieux qu'on ne l'avait fait avant lui la place centrale qu'occupe dans le système cartésien la théorie de la liberté. Quiconque voudra étudier Descartes devra consulter ce solide travail. Cependant, s'étant proposé comme but principal de remettre dans le milieu où elle a pris naissance la théorie de Descartes, nous ne croyons pas qu'il y ait réussi. En second lieu, nons ne trouvons pas qu'il ait fait ressortir assez le rapport du problème central de la liberté avec l'ensemble de la doctrine cartésienne. Nous voudrions toucher ces deux points. Dans un sujet si vaste on ne s'attend pas que nous donnions autre chose que

des indications que nous chercherons à rendre aussi précises que possible.

I

L'idée de replacer la philosophie de Descartes dans son milieu est une idée excellente : un Descartes philosophe sans ancêtres n'est qu'un mythe. Or la philosophie qu'a étudiée Descartes c'est uniquement la philosophie dite de l'Ecole, c'est-à-dire la philosophie scolastique. Elève des Jésuites au collège de La Flèche, Descartes y suivit pendant trois ans le cours entier de philosophie, c'est-à-dire le cours que suivaient les *novices* qui étaient destinés à remplacer leurs maîtres. On sait de quel travail soutenu et acharné étaient remplies ces trois années d'études. Il est très probable que Descartes continua à étudier seul cette même philosophie. D'après une de ses lettres, il n'aurait cessé de lire de philosophie de ses maîtres que huit ans après sa sortie du collège. Nous savons d'ailleurs qu'il avait avec lui la *Somme* de saint Thomas. Descartes connaissait donc à fond la philosophie qu'on lui avait enseignée. On s'en aperçoit quand on voit avec quelle précision et quelle compétence il répond aux objections de ses adversaires scolastiques. Connut-il aussi bien la véritable, la pure scolastique ? Nous en doutons, et nous chercherons à le montrer. Ce qu'il connut ce fut la philosophie qui lui fut enseignée. Or cette philosophie avait perdu l'esprit de la grande scolastique. Les questions inutiles, ou trop subtiles ou trop alambiquées avaient trop souvent pris la place des grandes thèses ; le formalisme dialectique y régnait en maître et surtout l'abus du raisonnement déductif dans des matières qui ne le comportaient guère. Nous pressentons déjà que Descartes connut la scolastique, non pour l'accepter, mais pour la combattre et la rejeter. Mais même cette opposition nous aide à comprendre la place qu'il prendra : les contraires s'éclairent l'un par l'autre ; la négation s'explique par l'affirmation qu'elle abolit.

Mais pour se rendre compte, non plus négativement, mais

positivement de l'origine des idées maîtresses du système de Descartes, il faut considérer dans son étendue l'enseignement qui était donné dans l'Ecole. La Scolastique avait un système philosophique complet dont toutes les parties étaient logiquement reliées entre elles. Ce système n'était en somme que celui d'Aristote complété et rectifié. C'était à le faire prévaloir et à le constituer solidement que tendait l'enseignement de la scolastique. Mais il fallait d'abord ruiner les systèmes antagonistes. On sait que dans saint Thomas chaque thèse à établir est précédée du *Videtur quod non*. C'est que, à côté de la scolastique, il y avait une antiscolastique. Cette antiscolastique nous semble représentée, 1° par le néoplatonisme alexandrin qui par diverses voies, surtout par l'intermédiaire des Arabes et des Juifs avait pénétré dans l'Occident latin ; 2° par l'Ecole nominaliste d'Ockam dont l'Université de Paris fut au 16e siècle et au commencement du 17e une place forte. Ces systèmes antagonistes étaient exposés dans les écoles. Les étudiants en prenaient connaissance. Descartes certainement les a connus par l'enseignement qui lui fut donné à La Flèche. En rejetant l'enseignement de ses maîtres, a-t-il opté pour les idées de leurs adversaires ? C'est ce que nous allons voir. Remarquons pour le moment que nous pourrions trouver là une source précieuse des idées de Descartes, source trop négligée jusqu'à présent; non pas que nous voulions diminuer en rien l'originalité du philosophe, mais nous pourrions voir mieux comment il se rattache aux siècles qui l'avaient précédé.

Examinons d'abord l'ordre que Descartes a suivi et qu'il dit que l'on doit suivre dans l'étude de la philosophie. « Toute la philosophie, dit-il dans la *Préface des Principes*, (c'est-à-dire dans l'ouvrge le plus systématique et définitif de l'auteur,) est comme un arbre dont les racines sont la Métaphysique, le tronc est la Physique, et les branches qui sortent de ce tronc sont toutes les autres sciences qui se réduisent à trois principales, à savoir, la Médecine, la Mécanique et la Morale ». La métaphysique précède et fonde la physique et les autres sciences ne sont que des applications et des compléments de la

physique. La philosophie consiste donc à connaître par les premières causes et les premiers principes, dont se déduit tout ce qu'on est capable de savoir. « J'ai pris, dit Descartes, l'être ou l'existence de la pensée pour le premier principe, duquel j'ai déduit très clairement les suivants : à savoir qu'il y a un Dieu qui est auteur de tout ce qui est au monde... (de ces principes métaphysiques) je déduis clairement ceux des choses corporelles ou physiques... ».

L'ordre indiqué par Descartes n'est pas seulement pour lui, comme nous venons de le voir, l'ordre des choses mais encore l'ordre de la connaissance. Sa méthode ne consiste pas à remonter des effets aux causes, mais à aller des causes aux effets. « Après avoir connu que Dieu existe et qu'il est l'auteur de tout ce qui peut être, nous suivrons sans doute la meilleure méthode dont on se puisse servir pour découvrir la vérité, si de la connaissance que nous avons de sa nature, nous passons à l'explication des choses qu'il a créées, et si nous essayons de la déduire en telle sorte des notions qui sont naturellement en nos âmes, que nous ayons une science parfaite, c'est-à-dire que nous connaissions *les effets par leurs causes* (1). » Il faut donc commencer l'étude de la philosophie par la métaphysique, et dans la métaphysique partir de la cause suprême, c'est-à-dire de Dieu, et tout déduire de là. Descartes, en prétendant que l'ordre des choses était l'ordre même de la connaissance, a opéré un renversement complet de la perspective ancienne. S'il y a une distinction fondamentale dans Aristote et dans toute la scolastique c'est qu'il y a des « *notiora per se* » et des « *notiora quoad nos* », c'est-à-dire que les choses intelligibles *en soi* ne sont pas immédiatement intelligibles *pour nous*, que par conséquent l'ordre de la connaissance est inverse de l'ordre des choses, qu'il faut aller des effets comme plus connus pour nous aux causes comme moins connues, que la métaphysique est non le point de départ mais le point d'arrivée ou le couronnement de la philosophie.

La science parfaite consistant à connaître par les premières causes, et Dieu étant la cause suprême, quelle idée Descar-

() Principes, I, 24.

tes s'est-il faite de Dieu ? Nous allons exposer brièvement une théorie que Descartes eut de bonne heure et sur laquelle il n'a jamais varié. Dieu est créateur. C'est de la notion de création entendue dans toute la force du terme que part Descartes pour se faire une idée de Dieu. Il analyse ce qui est contenu dans cette notion. Dieu étant créateur est tout puissant. Et par la toute puissance Descartes entend que Dieu non seulement peut tout ce que nous pouvons comprendre mais encore qu'il peut tout ce qu'il veut.. De là, il infère que Dieu est infini non dans le sens simplement négatif, mais dans le sens positif et plein du mot, c'est-à-dire qu'il est parfait, qu'il a la plénitude de l'être qu'il est l'être par soi : « Dieu est son être ». Enfin Dieu étant créateur et par conséquent infini et parfait, Dieu est souverainement libre. La liberté découle de l'attribut de créatenr. C'est sous l'aspect de liberté que Descartes aime à considérer Dieu.

Jusqu'ici il semble qu'il ne pense pas autrement que l'École; cependant, en y regardant de près, on voit que si sur certains points il s'entend avec elle, sur le point principal il est en complet désaccord. L'École distingue en Dieu plusieurs attributs. Quelle est la valeur de cette distinction ? L'École dit que certains attributs divins inférés des créatures sont en Dieu *formellement*, sont distincts les uns des autres d'une distinction de *raison raisonnée*, c'est-à-dire d'une distinction qui a un fondement dans les choses. Descartes qui regarde Dieu comme absolument simple et absolument un (comme l'Ecole d'ailleurs) nie tout bien fondé de cette distinction. Tout le désaccord vient de là. L'Ecole, par exemple, met une pareille distinction entre l'intelligence, la volonté et la puissance en un Dieu. Descartes la nie et pour la nier il s'appuie sur l'idée qu'il s'est faite de Dieu.

La négation de Descartes est catégorique. « Nous ne devons concevoir aucune préférence ou priorité entre son entendement (de Dieu) et sa volonté. Car l'idée que nous avons de Dieu nous apprend qu'il n'y a en lui qu'une seule action toute simple et toute pure ». « C'est en Dieu une même chose de vouloir, d'entendre et de créer, sans que l'un précède l'autre *ne quidem ratione* ». « Dieu entend et veut non pas comme

nous, par des opérations aucunement différentes, mais toujours, par une même et très simple action, il entend, veut et fait tout ». S'il n'y a aucune antériorité, c'est qu'il n'y a aucune distinction; car on ne saurait concevoir ces attributs comme distincts sans établir entre eux des rapports d'antériorité et de postériorité rationnelles. Qu'est-ce qui va découler de là? S'il n'y a pas de distinction entre l'entendement et la volonté en Dieu, on ne peut pas dire que Dieu veut les choses parce qu'elles sont vraies et bonnes; elles sont vraies et bonnes parce que Dieu les veut. « Quand on considère attentivement l'immensité de Dieu, l'on voit manifestement qu'il est impossible qu'il y ait rien qui ne dépende de lui, non-seulement de tout ce qui subsiste, mais encore qu'il n'y a ni ordre, ni loi, ni raison de bonté et de vérité qui n'en dépende; autrement il n'aurait pas été tout à fait indifférent à créer les choses qu'il a créées ». S'il en est ainsi, Dieu a créé les vérités éternelles comme tout le reste. « C'est parler de Dieu dit Descartes, comme d'un Jupiter ou Saturne et l'assujettir un Styx et aux Destinées, que de dire que ces vérités sont indépendantes de lui, Ne craignez point, je vous prie, de publier partout que c'est Dieu qui a établi ces lois en la nature, *ainsi qu'un roi établit des lois en son royaume* ». « Vous me demandez *in quo genere causæ Deus disposuit æternas veritates*. Je vous réponds que c'est *in eodem genere causæ* qu'il a créé toutes choses, c'est-à-dire *ut efficiens et totalis causa*. Car il est certain qu'il est aussi bien auteur de l'essence comme de l'existence des créatures; or cette essence n'est autre chose que ces vérités éternelles ». Et comme on aurait pu objecter que Dieu pourrait changer ces vérités, Descartes ajoute : « On vous dira que si Dieu avait établi ces vérités, il pourrait les changer comme un roi fait ses lois. A quoi il faut répondre qu'oui, si sa volonté peut changer. — Mais je les comprends comme éternelles et immuables. – Et moi je juge de même de Dieu ».

Descartes ne redoute pas les conséquences qui peuvent se tirer de sa théorie. « Dieu, dit-il, a été aussi libre de faire qu'il ne fût pas vrai que toutes les lignes tirées du centre à

la circonférence fussent égales, comme de ne pas créer le monde ». « Il me semble qu'on ne doit dire d'aucune chose qu'elle ne peut être faite par Dieu. Car, comme toute raison de vérité et de bonté dépend de sa toute puissance, je n'oserais pas même dire que Dieu ne peut pas faire qu'une montagne soit sans vallée, ou qu'un et deux ne soient pas trois; mais je dis seulement que Dieu m'a donné un entendement tel que je ne puis concevoir une montagne sans vallée et qu'un et deux ne soient pas trois, etc. et que de telles choses impliquent contradiction dans mon concept ». Et pour soutenir de pareilles affirmations, Descartes revient toujours à sa notion de Dieu et à la différence qu'il y a entre le fini et l'infini. Nous touchons Dieu par la pensée, mais nons ne l'embrassons pas par la pensée. Nous comprenons les vérités mathématiques, mais nous ne comprenons pas l'essence de Dieu. Il faut donc dire que « puisque Dieu est une cause dont la puissance surpasse les bornes de l'entendement humain et que la nécessité de ces vérités n'excède pas notre connaissance, qu'elles sont quelque chose de moindre et de sujet à cette puissance incompréhensible ». Elles sont une création de Dieu; car tout ce qui n'est pas création de Dieu est Dieu.

Telle est la fameuse théorie cartésienne de la liberté divine. Qu'en résulte-t-il pour la physique, puisque la physique est fondée sur la métaphysique ? Nous ne signalerons que la principale conséquence qui est le rejet des causes finales. La recherche des causes finales doit être absolument bannie de l'étude de la physique pour deux raisons. La première c'est que, supposé qu'il y ait des fins dans la nature, ces fins nous sont inaccessibles. Descartes invoque souvent, outre l'inutilité de la connaissance des causes finales, l'impénétrabilité des desseins de Dieu. Il ne cesse de répéter que n'ayant pas été appelés au conseil de la création, nous ne pouvons sans témérité rechercher quelles fins Dieu a pu poursuivre. Il ne convient pas à des êtres finis tels que nous de vouloir pénétrer dans les desseins de Dieu. La seconde raison que M. Gilson a rapportée et qu'il a soutenue contre la plupart des objectants comme étant de Descartes, c'est que, pour Descartes, la finalité

est métaphysiquement impossible. Du moment où l'entendement et la volonté en Dieu sont une même chose, c'est-à-dire qu'il y a indistinction entre ces deux attributs, la recherche de la finalité est absurde parce qu'elle est sans objet. Nous sommes pleinement de l'avis de M. Gilson. Le jour où Descartes, se déclarant contre saint Thomas, a refusé de reconnaître le bien fondé de la *distinction de raison raisonnée* entre l'entendement et la volonté en Dieu, il a aboli de la nature toute finalité. Nous le montrerons mieux un peu plus loin. Peut-être Descartes fut-il d'abord effrayé de cette conséquence; mais, fort de sa définition de Dieu qu'il croyait la vraie, il dut se rassurer, aimant mieux conserver la souveraine liberté de Dieu et reconnaître des mystères que de toucher à cette suprême prérogative.

Mais nous ne sommes plus de l'avis de M. Gilson quand il prétend que, « le véritable but que poursuit Descartes est extérieur à la métaphysique, qu'il ne transforme les conceptions traditionnelles que lorsque les exigences de sa physique sont incompatibles avec la théologie communément enseignée... que tout se passe en général comme s'il s'était proposé bien plutôt d'adapter aux exigences de la physique nouvelle les thèses de la théologie traditionnelle »; en un mot que sa métaphysique est faite après coup pour sa physique. Que la métaphysique de Descartes soit d'une vérité plus que contestable, nous sommes loin de le nier. Mais nous ne croyons pas que Descartes ait eu recours à cette métaphysique pour justifier sa physique. C'était aussi la thèse de M. Liard; elle ne nous paraît pas plus vraie. Si Descartes avait voulu simplement bannir la recherche de la finalité de l'étude de la physique ou du moins prévenir l'abus de cette recherche, il lui suffisait d'invoquer, comme il l'a fait, l'impénétrabilité des dessiens de Dieu. La théorie scolastique des attributs de Dieu aurait conduit au même résultat que sa propre théorie. Car, disons-le, si beaucoup de scolastiques du temps de Descartes ramenaient l'explication des phénomènes de la nature à la détermination d'une fin anthropocentrique, et faisaient un abus insupportable et puéril de l'explication par les causes finales, ce n'est pas qu'ils y fussent conduits par les principes de leur philosophie. Cette philosophie n'ad-

mettait-elle pas que Dieu a créé le monde uniquement pour sa gloire, que Dieu étant infini, ses voies sont le plus souvent incompréhensibles, que l'explication par les causes finales, quand elle est possible, ne dispense pas de l'explication par les causes efficientes ? Rien n'obligeait Descartes à adopter sa théorie des attributs divins pour l'explication de la physique. Nous disons en second lieu que Descartes dans son ouvrage définitif, les *Principes*, a affirmé que sa physique dépend de la métaphysique, et nous devons le croire. On dit bien que, pour faire accepter sa philosophie, il a voulu paraître aussi peu révolutionnaire que possible. Sans doute, Descartes a usé d'une infinité de précautions pour s'attirer le moins d'ennemis possible. C'est un personnage complexe, trop complexe. Cependant dans ses démêlés, s'il use de courtoisie, parfois de réticences, on ne s'aperçoit jamais qu'il fasse la moindre concession doctrinale. Si sa position est révolutionnaire pour son temps, il ne peut pas faire qu'elle ne le soit pas. Sans quoi Descartes ne serait plus Descartes. Il nous apparait, en mathématicien qu'il était, comme l'esprit le plus unitaire et le plus intransigeant qu'on eût jamais vu. Nous allons le voir en traitant cette question, à savoir si l'idée qu'il s'est faite de Dieu lui vient de lui-même où s'il l'a empruntée à l'enseignement qu'il aurait reçu.

M. Gilson prétend que Descartes doit la premiàre idée de cette théorie à l'Oratoire, en particulier au cardinal de Bérulle et au P. Gibieuf. Si, comme nous le croyons, nous découvrons une meilleure source, nous serons dispensé de nous arrêter à celle-là. Ce n'est pas que M. Gilson ne se soit demandé si « quelque chose de ce genre » n'avait pas été rapporté par la Scolastique comme ayant été soutenu. « On peut, dit-il, relever çà et là dans saint Thomas de très rares témoignages d'une doctrine qui aurait été assez semblable à celle de Descartes ». Mais après en avoir rapporté quelques uns, il conclut ainsi : « Ce sont là des textes isolés et très rares, de simples remarques faites comme en passant et qui n'avaient laissé aucune trace dans l'enseignement tel qu'on le donnait dans les collèges ». C'est ici que M. Gilson nous semble se tromper. Il

était sur la véritable piste. Mais au lieu de relever çà et là quelques textes isolés, il aurait dû se demander quelle était la doctrine scolastique touchant les attributs de Dieu, et si à côté de celle-là la scolastique n'en mentionnait pas une autre tout opposée et qui, dans son fond, est celle de Descartes. C'est cette recherche que nous allons essayer de faire.

Dans la *Somme théologique*, saint Thomas n'a consacré qu'un *Article* à l'existence de Dieu tandis qu'il a consacré plus de vingt *Questions* à l'étude des attributs de Dieu, c'est-à-dire à cette question : *Que connaissons-nous de Dieu ?* C'est dire avec quel soin il a approfondi cette partie et qu'elle importance il lui donnait. Saint Thomas a eu l'occasion de traiter le même sujet dans d'autres de ses ouvrages. Mais si partout il y a la même doctrine, ce qui frappe c'est que, à côté de l'explication propre qu'il donne de la connaissance que nous pouvons avoir des perfections de Dieu, il en expose une autre tout opposée qu'il combat et réfute. Dans la *Somme théologique* il ne désigne guère ses adversaires que d'une manière générale, (*ut aliqui dixerunt*). Cependant il nomme expréssement Maimonide (*Rabbi Moyses*). C'est dans le *de Potentia* qu'il traite le plus longuement de Maimonide et qu'il expose la doctrine de ce philosophe médiéval. C'est donc à cet opuscule et à la *Somme théologique* que principalement nous nous réfèrerons pour y chercher le fond de la théorie soutenue par Descartes.

Quelle connaissance avons-nous de Dieu, une connaissance négative ou une connaissance positive, c'est-à-dire, savons-nous ce qu'il n'est pas ou bien savons-nous ce qu'il n'est pas et quelque chose de ce qu'il est ? Maimonide répond que nous n'avons de Dieu qu'une connaissance purement négative; saint Thomas soutient que nous en avons une connaissance en partie négative, en partie positive. Cette double thèse se trouve nettement exposée dans la question XIII (*Pars 1ª*) de la *Somme théologique*. A propos des *Noms de Dieu*, saint Thomas se pose douze questions, entr'autres, 1°, si certains noms dits de Dieu sont affirmés de lui *substantiellement*; 2° si certains noms dits de Dieu sont dits de lui *proprement* ou s'ils lui sont attribués *métaphoriquement*; 3° si les noms de Dieu sont synonymes; 4° si certains noms sont dits de Dieu et

de la créature au sens *univoque* ou au sens *équivoque* ; 5° supposé qu'ils soient dits *analogiquement*, sont-ils dits *per prius* de Dieu ou des créatures; 6°, si des propositions affirmatives peuvent être formées sur Dieu. La manière même dont ces questions sont énoncées indique bien que nous sommes en présense de deux thèses nettement opposées. Nous allons le voir mieux en entrant dans quelques explications.

A la question, si quelque nom se dit de Dieu substantiellement (*substantialiter*), c'est-à-dire s'il exprime de quelque façon quelque chose de réel en Dieu, saint Thomas répond : « Il est évident que les noms qui se disent de Dieu négativement on qui expriment une relation de Dieu à la créature ne signifient nullement sa substance, mais excluent telle chose de Dieu ou expriment une relation de Dieu à telle chose ou plutôt de cette chose à Dieu. Mais quant aux noms qui se disent de Dieu absolument et affirmativement comme *bon*, *sage* et autres semblables, les philosophes ont eu des opinions différentes. Certains ont dit que ces noms, quoique dits de Dieu affirmativement, sont plutôt employés pour exclure quelque chose de Dieu que pour mettre réellement quelque chose en Dieu. Et ils disent que lorsque nous appelons Dieu *vivant*, nous signifions que Dieu n'est pas à la maniére des choses inanimées, et ainsi des autres attributs de Dieu. Telle est l'opinion de *Rabbi Moyses* (Maimonide). D'autres disent que ces noms ont été donnés pour signifier un rapport de Dieu à la créature. Par exemple, quand nous disons que Dieu est bon, le sens est que Dieu est cause de la bonté dans les choses; et ainsi des autres noms ». Dans le *De Potentia* saint Thomas est un peu plus explicite sur Maimonide. « Selon lui, dit-il, les noms positifs absolus (bon, sage), l'orsqu'on les applique à Dieu, doivent s'entendre de deux manières : 1° Dire de Dieu qu'il est sage, cela ne signifie pas que la sagesse est en lui, mais qu'il produit ses œuvres à la manière d'un sage qui ordonne toute chose à une fin légitime; 2° dire de Dieu qu'il est sage ou vivant, cela ne signifie pas, que la sagesse ou la vie sont en lui, mais qu'il n'est pas comme les êtres non sages et non vivants ». (P.-7, a. 5). Saint Thomas ayant exposé l'opinion de Maimonide et des au-

tres philosophes oppose sa thèse à la lenr et conclut en disant que ces noms signifient réellement la substance divine mais l'expriment imparfaitement (*deficienter*).

Cette première négation de Maimonide et des autres philosophes entraîne toutes les autres. En effet, en niant qu'aucun nom donné à Dieu exprime sa substance, ils doivent nécessairement nier qu'aucun nom se dit de Dieu au sens propre, mais seulement au sens métaphorique, comme le nom *lion* se dit métaphoriquement et non proprement du signe du zodiaque. Saint Thomas prend la contrepartie et fonde sa thèse sur cette distinction : « Ce qui est signifié par ces noms appartient proprement à Dieu et plus proprement à Dieu qu'aux créatures, et ces noms se disent de Dieu *per prius*. Mais quant à leur mode de signifier, ces noms ne se disent pas proprement de Dieu; car leur mode de signifier ne convient qu'aux créatures ».

En second lieu, Maimonide et les autres, niant qu'aucun nom donné à Dieu exprime la substance divine, admettent par le seul fait que tous les noms qui lui sont donnés sont synonymes. Sans doute le concept de sage n'est pas en soi le concept de bon ; mais comme à ces concepts rien de réel ne correspond en Dieu, ces concepts sont vains et par suite les noms qui les expriment. C'est comme si ces noms étaient synonymes. Saint Thomas leur répond : « Les noms donnés à Dieu, quoique signifiant une seule et même chose tout à fait simple, mais la signifiant par des concepts multiples et divers, ne sont pas synonymes, parce que ces concepts ne sont pas vains, mais qu'ils représentent réellement quoique imparfaifement une chose tout à fait simple. »

En troisième lieu, de ce que les noms donnés à Dieu n'expriment pas de quelque façon sa substance, il s'ensuit que ces noms appliqués à Dieu et à la créature n'ont qu'un sens équivoque ou métaphorique, comme nous l'avons déjà vu. Saint Thomas répond qu'ils ont un sens analogue, c'est-à-dire expriment des choses différentes, mais non totalement différentes, par conséquent semblables en quelque façon. « Certains, dit-il, ont pensé que rien de ce qui est attribuable à

Dieu et à la créature ne leur convient analogiquement, mais seulement d'une façon purement équivoque. C'est l'opinion de Maimonide, comme il est manifeste par ses écrits. Or cette opinion n'est pas vraie... Nous ne saurions de Dieu que des paroles vaines et vides de sens, et toutes les démonstrations sur Dieu qui ont été données par les philosophes seraient sophistiques. Par exemple, de ce principe que tout ce qui est en puissance est réduit en acte par un être en acte, on ne saurait décider que Dieu est l'être en acte requis par tous les autres êtres; il y aurait *fallacia aequivocationis*, et ainsi de toutes les démonstrations relatives à Dieu ». (*De Pot.* q. 7, a. 7).

Telle est, nous dit saint Thomas, la connaissance que nous pouvons avoir de Dieu, selon Maimonide et d'autres philosophes : nous aboutissons à l'agnosticisme. Maimonide, comme Descartes, ainsi que nous le verrons, n'arrivait pas à comprendre comment des notions qui nous viennent des êtres finis peuvent exprimer une perfection formellement infinie et comment la pluralité de ces perfections peut se concilier avec la simplicité absolue de Dieu. De là sa théorie négative de la connaissance de Dieu.

Mais dans saint Thomas on ne trouve pas seulement cette théorie de Maimonide; on trouve encore esquissée (nous ne disons pas développée) la théorie que soutiendra Descartes par rapport à la volonté et la puissance en Dieu. A ce point de vue, dit saint Thomas quant au sens, trois thèses ont été soutenues; ou bien Dieu est nécessité; « Dieu veut nécessairement tout ce qu'il veut » (S. I, q. 19); ou bien il veut et agit arbitrairement; ou bien (et c'est la thèse du saint Docteur) sa volonté est dirigée par son intelligence.

Laissons de côté la première et la troisième thèses. Voici ce que saint Thomas dit de la seconde : « Soutenir que la Justice dépend simplement de la volonté de Dieu (*ex simplici voluntate*), c'est dire que la volonté divine n'est pas dirigée par la sagesse, ce qui est un blasphème » (*De Veritate*, q. 23, n. 6). Dans la *Somme contre les Gentils* saint Thomas condamne aussi l'erreur de ceux qui enseignaient que « toutes choses

procèdent de Dieu suivant sa simple volonté (*simplici voluntate*), de sorte qu'il n'y aurait pas d'autre raison à rendre de ces choses sinon que Dieu les a voulues telles que nous les voyons » (C. g. I, 87). Dans le *De aeternitate mundi* il rapporte que, selon certains, Dieu pourrait faire que l'affirmation et la négation fussent vraies à la fois et qu'il pourrait faire que le passé n'eût pas existé. N'est-ce pas dire que, selon cette conception, Dieu a établi la distinction du bien et du mal, les vérités éternelles et les essences des choses par un décret arbitraire ? Remarquons que les nominalistes avec Ockam soutinrent la même doctrine et que le nominalisme prédominait dans l'Université de Paris au commencement du dix-septième siècle.

De ce court aperçu sur les controverses sur Dieu et ses attributs que rapportent les ouvrages classiques de saint Thomas, il ressort clairement que jamais question ne fut plus approfondie par le saint Docteur et par conséquent ne fut mieux étudiée dans les écoles. Descartes l'a-t-il connue par l'enseignement qui lui fut donné à la Flèche ? Disons d'abord que dans les œuvres de Descartes nous ne trouvons pas exposée au long une théorie semblable à celle de Maimonide. Cela ne nous doit pas trop nous surprendre ou nons faire conclure qu'il n'y a rien de commun entre ces deux philosophes. M. Gilson fait cette remarque très juste : « Nous ne trouvons rien d'analogue, dans le système cartésien, aux déductions métaphysiques si minutieuses et aux analyses exhaustives dont l'ensemble constitue le système d'un Thomas d'Aquin ». Descartes est métaphysicien, mais il ne s'est pas proposé de construire une métaphysique rigoureuse et approfondie. Quelquefois il affirme simplement une conclusion, mais il ne se préoccupe pas de la fonder : il supprime ou sous-entend la démonstration. Ainsi, après avoir affirmé que Dieu établit les lois dans la nature comme un roi établit des lois dans son royaume, il se fait cette objection : mais s'il les a établies ainsi, il peut les changer. Il répond simplement que la volonté de Dieu est immuable. Suppose-t-il comme acquise la démonstration que l'Ecole donne de l'immutabilité de la volonté de Dieu ou bien tient-il cette affirmation comme évidente ? Toujours est-il qu'il ne tente pas de dé-

monstration. De même, quand il s'agit des attributs de Dieu, il affirme l'indistinction absolue entre l'entendement, la volonté et la puissance de Dieu. « C'est en Dieu une même chose de vouloir, d'entendre et de créer sans que l'un précède l'autre *ne quidem ratione* ». Voilà sa conclusion. Mais sa conclusion repose sur des prémisses sous-entendues. Nous avons vu que pour Maimonide les noms donnés à Dieu n'expriment pas sa substance et que de cette négation découlent toutes les autres négations touchant les attributs de Dieu. Il en est de même de Descartes. Descartes ne peut pas admettre que nous saisissions quelque chose de la substance divine, sans quoi il penserait comme saint Thomas. Il admet que nous savons que Dieu existe. Il admet que Dieu est cause de tout ce qui existe, qu'il y a par conséquent de Dieu à la créature relation de cause à effet. Mais il n'admet pas que l'effet ressemble à la cause et la représente en quelque façon. Il est frappé par la distance qui sépare le fini de l'infini, et il ne peut pas comprendre que les perfections multiples et diverses des créatures puissent représenter même imparfaitement la perfection simple et absolue de Dieu. Bref, Descartes, ayant admis les prémisses de Maimonide, en a dû admettre la conclusion.

Nous ne dirons qu'un mot de l'origine de la théorie cartésienne de la liberté divine. Le germe en est évidemment dans ce que nous avons dit de la conception suivant laquelle toutes choses procèdent du simple bon vouloir de Dieu. Rappelons ce texte cartésien que nous avons déjà cité : « Il me semble, dit Descartes, qu'on ne doit dire d'aucune chose qu'elle ne peut être faite par Dieu. Car comme toute raison de vérité et de bonté dépend de sa toute puissance, je n'oserais pas même dire que Dieu ne peut pas faire qu'une montagne soit sans vallée, et qu'un et deux ne soient pas trois, mais je dis seulement que Dieu m'a donné un entendement tel que je ne puis concevoir une montagne sans vallée et qu'un et deux ne soient pas trois, et que de telles choses impliquent contradiction dans mon concept ». Ce texte exprime bien la pensée de Descartes et montre qu'il n'y a pour lui aucune ressemblance entre l'intelligence divine et l'intelligence humaine, puisque ce qui est contradictoire pour

l'homme peut ne pas l'être pour Dieu. Ce qu'affirme Descartes c'est bien ce qui avait été soutenu par des antiscolastiques au moyen-âge et qui était certainement passé dans l'enseignement des écoles.

De sa conception de Dieu Descartes déduit la négation des causes finales, la création par Dieu des vérités éternelles et fonde sur cette conception une physique nouvelle. C'est là l'originalité de Descartes; avec quelques théories qui lui avaient été enseignées il a construit tout un système. Mais malgré son génie créateur, il n'est pas moins tributaire du passé, et s'il se rattache à Maimonide, comme ce dernier, tout en étant aristotélicien, avait emprunté plus d'une théorie au néoplatonisme, c'est en définitive à Plotin, quoique peut-être il ne le connût que par l'enseignement qu'il avait reçu, que Descartes se relie. Par là on voit combien paraît mal fondée la thèse de M. Gilson qui voudrait trouver dans l'Oratoire, en partie du moins, l'origine des idées maîtresses du système de Descartes. Malgré ses relations avec le cardinal de Bérulle et avec le P. Gibieuf, son génie indépendant et profond aurait trouvé en eux des autorités insuffisantes, puisque le cardinal de Bérulle n'était pas vraiment un philosophe et que le P. Gibieuf était simplement un thomiste.

Il nous reste à montrer quelle place occupe dans le système cartésien le problème de la liberté divine. Ce sera l'objet d'un prochain article.

Jacques Baylac

# La querelle de la Régale

## Soixante ans de procès au Conseil du Roi (1606-1673)

*(Suite et fin)*

---

### X. — A LA VEILLE DE LA DÉFAITE : LES ASSEMBLÉES DE 1660 ET DE 1665

L'encre n'était pas encore sèche sur la page où était inscrit l'arrêt de 1657 que l'on s'apprêtait déjà à en violer la lettre et l'esprit. L'opinion de la Cour était faite : après avoir gagné le Conseil privé, la thèse parlementaire s'était imposée aux ministres du Roi. Du jour où Louis XIV prend en mains propres le gouvernement de son royaume, il incarne en lui les aspirations absolutistes des vieux théoriciens de la monarchie. Aucune instance épiscopale ne sera désormais capable de sauver la liberté des églises méridionales.

Le droit de régale n'est plus dans la condition des autres prétentions des magistrats contre les immunités ecclésiastiques. En d'autres matières, les commissaires du roi avancent des maximes que le roi désavoue; le prince accorde « des arrêts, des déclarations, des réponses avantageuses » et si presque toujours les promesses sont inutiles, les déclarations sans effet, les arrêts éludés, les ordonnances non enregistrées, s'il est constant que les juges n'ont aucun égard à la parole du souverain, à tout le moins la bonne volonté du roi à l'égard de son clergé, son respect pour ses immunités sont solennellement affirmées; tandis qu'en l'affaire de la Régale, à partir de 1660, l'Eglise n'a même plus cette platonique consolation. L'Assemblée de cette année s'en aperçut (1).

Boucherat persiste dans l'affirmation répétée depuis sept ans; il est tout prêt à faire son rapport; mais il répète avec non moins de constance que les provinces n'ont pas encore produit toutes

(1) *Procès-Verbaux*, etc., t. IV. Les affaires de la régale commencent à la page 742.

pièces nécessaires pour établir leur exemption... Avec la même inlassable complaisance les évêques s'emploient à le satisfaire ; l'évêque d'Agde, le 10 septembre 1660, fait venir les actes de Lodève; le même jour, l'évêque de Tulle annonce qu'il a reçu ceux de Cahors; le 30, l'évêque de Digne dépose les siens; le 4 octobre, l'évêque de Rodez en fait autant; Sevin, l'évêque de Cahors, charge son frère de présenter et de défendre en personne la requête relative à son évêché, les évêques de Lescar et d'Oléron font instance pour le jugement... Enfin, de la part de la Compagnie, le 20 novembre 1660, l'évêque d'Agde se rend chez le procureur général pour lui dire « qu'ayant été ordonné par le Conseil que l'instance de la régale qui y est pendante lui serait communiquée avant que de procéder au jugement d'icelle, la Compagnie le suppliait de vouloir faire retirer le procès pour en prendre au plus tôt la communication. » M. le Procureur général chargea aussitôt « le sieur Choppin, l'un de ses substituts, de retirer l'instance du greffe pour y travailler incessamment ».

L'affaire en était là quand la Cour manifesta nettement son intention. Le 2 décembre 1660, les députés racontent à l'Assemblée le coup de théâtre qui s'est produit à la conférence chez le Chancelier, quand Messieurs du Clergé vinrent l'avertir que tout était prêt pour le jugement depuis si longtemps promis : à quoi M. le Chancelier répondit qu'on jugerait les instances particulières de la régale, mais qu'on ne la jugerait point en général et qu'il nommerait au premier jour des commissaires pour voir l'affaire.

Ainsi plus d'espoir d'obtenir une déclaration précisant le droit du roi; chaque évêché se présenterait seul au tribunal du roi et serait jugé sur ses titres. Les prélats demandèrent qu'au moins l'on mît parmi les commissaires des évêques choisis, si l'on voulait, au nombre de ceux qui n'avaient point intérêt dans l'affaire. Le chancelier y fit difficulté, néanmoins, il promit d'en parler au roi, ajoutant — ce qui ne l'engageait à rien — que Sa Majesté était fort bien intentionnée pour conserver le Clergé dans ses privilèges. Là-dessus il ajourna les ecclésiastiques à une seconde conférence.

Le Clergé devait aller de déception en déception. Quinze jours après, Louis de Rechignevoisin, évêque de Tulle, est délégué au même Chancelier pour obtenir la cessation d'une vexation inouïe subie par son confrère Martineau, évêque de Bazas. Ce prélat, depuis quatorze ans en possession de son siège, muni d'un arrêt de main-levée pour le temporel de son évêché, ayant produit les pièces prouvant son exemption à l'instance générale de la régale, était encore molesté par la Chambre des Comptes qui maintenait la saisie de ses revenus, sous prétexte que son serment de fidélité n'était point sur les registres. Le Chancelier

répondit tout net à l'évêque de Tulle « qu'il ne pouvait lui accorder l'arrêt qu'il demandait ». Il est vrai que sur présentation de l'arrêt déjà obtenu, mais dont Messieurs des Comptes empêchaient l'exécution, et sur menace d'un appel direct au Cardinal Mazarin et au roi, le Chancelier se radoucit et le 15 février 1661 fit porter par M. d'Aligre l'arrêt sollicité pour Bazas et un arrêt tout pareil pour Condom. Au moment où la Compagnie se sépara (le 11 avril 1661) elle apprit que la même vexation s'abattait sur Lectoure : elle ne put que prier l'évêque de Digne, Toussaint de Forbin, et l'abbé de Montgaillard d'intervenir en faveur du malheureux évêque de Gascogne.

A cette date, une seule église profita d'une déclaration favorable à sa liberté, c'était une nouvelle conquête : Arras. Au mois d'août 1661, les trois états d'Artois présentèrent à Louis XIV leur cahier de doléances; l'article 3 s'exprimait en ces termes :

Qu'il plaise à Votre Majesté conserver toutes les églises cathédrales et collégiales des dits pays dans tous les droits, privilèges, prérogatives, exemptions, franchises et immunités, dont elles ont toujours joui ou dû jouir et particulièrement l'Eglise cathédrale d'Arras dans le droit d'exemption de la régale, duquel elle est en jouissance depuis qu'elle est érigée en titre d'église épiscopale, passé douze ou treize cents ans, sans aucune interruption.

Les commissaires du roi écrivirent en marge de la requête :

Sa Majesté, après avoir fait examiner en son Conseil les titres sur lesquels la demande contenue au présent article est fondée, l'a accordée et accorde; fait à Fontainebleau, le 23 août 1661. Signé : Louis, et plus bas, Le Tellier (1).

Pareille faveur était exceptionnelle et supposait preuve d'exemption spéciale fournie par l'Eglise. La Cour tenait absolument à ce que les évêchés du Midi se soumissent à la procédure employée par Arras.

Si les prelats avaient conservé quelque illusion sur les dispositions du ministère, leurs relations avec le chancelier et le roi pendant l'Assemblée de 1665 les fit tomber (2).

Le 25 juillet 1665, Henri de Gondrin, archevêque de Sens, président, avertit la Compagnie que l'archidiaconé d'Auch, contesté par un régaliste, non seulement lui avait été provisionnellement adjugé par le Conseil, mais avait été l'occasion du renvoi au Parlement de Paris de l'instance générale de la régale ! La partie du Clergé au Conseil privé était constituée son juge !

(1) *Mémoires du Clergé*, t. XI, col. 2026.
(2) *Procès-Verbaux*, etc., t. IV, à partir de la page 993.

Une démarche rapidement concertée entre prélats présents dans la capitale avait fait surseoir quelque peu... Le 31 juillet, la Compagnie, consciente du danger, créa une Commission pour y parer : elle comprit les évêques de Castres, de Glandève et de Fréjus, avec les abbés de Valbelle, de Roux et de Drubec. Ces messieurs furent chargés d'obtenir une nouvelle évocation au Conseil des instances particulières et le jugement toujours différé de l'instance générale.

Depuis 1635, Séguier n'avait pas avancé d'un pas; il écouta, le 24 septembre, les observations de l'évêque de Castres et des commissaires qui réclamaient l'exécution de l'arrêt d'avril 1657 et leur répondit fort poliment par cette défaite : il promettait d'en parler au roi et de faire ce qu'il pourrait pour la satisfaction de l'Assemblée. Colbert et Le Tellier, visités à leur tour et priés de rendre au Clergé sur cette affaire tous leurs bons offices auprès de Sa Majesté, s'en tinrent aux mêmes propos très vagues et promirent de « faire et rendre toutes les assistances qui dépendraient d'eux ».

Bonnes paroles qui ne trompaient personne. L'évêque de Castres fut prié d'aller tout droit au souverain. Le 27 septembre, les commissaires s'en furent donc au lever du roi. L'archevêque de Sens admis auprès du prince demanda une audience pour eux; elle eut lieu après la messe. La remontrance des prélats, fort bien faite, rappela à Louis XIV qu'en 1657 il avait manifesté sa volonté de faire juger au plus tôt, en sa présence, l'instance générale de la régale, qu'il avait déclaré ne pas vouloir l'étendre au delà de la jouissance passée, ordonné de laisser aux pourvus par les ordinaires la récréance des prébendes contestées; enfin défendu au Parlement de Paris d'entrer en la matière; les prélats rapportaient au souverain qu'au mépris de ses ordres, le Conseil avait donné à des régalistes la possession provisionnelle de bénéfices de Toulouse, d'Auch et de Glandève et renvoyé le procès aux juges parisiens. Ils lui représentèrent enfin : « Qu'il était temps de mettre fin à cette affaire par un jugement définitif, à cause du désordre que ce différend apportait parmi les ecclésiastiques des églises qui se prétendent exemptes ».

L'élève de Mazarin savait se taire : aussi recevait-il très volontiers ceux qui tenaient absolument à faire appel direct à sa conscience royale (1). Tel il se montra en ce premier jour où la question de la régale était posée devant lui, tel il se montrera

(1) M. Lacour-Gayet a rappelé dans la *Revue du Foyer* (15 décembre 1911, p. 242, *Louis XIV et sa formation politique*) comment le jeune roi, âgé de dix-neuf ans, s'étant laissé surprendre à accorder sur le champ une nomination demandée par le comte de Guiche, en avait été réprimandé par Mazarin et avait « promis de n'aller point si vite à l'avenir. »

toujours; presque jamais personne n'arrivera à le faire sortir de sa réserve. « Sa Majesté, rapportèrent à l'Assemblée les députés du clergé, leur avait dit qu'il ferait réflexion sur les choses qu'ils lui avaient représentées et témoigné toute sorte de bonne volonté pour les avantages des églises ».

Deux semaines après, le Clergé pouvait savoir à quoi se réduisait cette bonne volonté : aux instances de l'évêque de Castres pour connaître ce que Sa Majesté avait décidé touchant le jugement général, le Chancelier répondait qu'on établirait des sentences particulières sur les titres de chaque église et comme ce prélat protestait au nom de l'arrêt de 1657 qui promettait une décision fondée sur la possession du roi au temps de l'édit de 1606, le chef de la magistrature française répartit : « *Qu'il ne s'agissait pas de décider sur le droit du roi, mais sur celui que les églises prétendaient avoir en conséquence de leurs titres, lesquels seraient vus et examinés et qu'il en fallait donner communication à M. le Procureur général pour donner son avis.* » Tubœuf se récria : on avait déjà une fois communiqué les pièces à Fouquet, alors procureur général, qui les avait gardées plus de deux ans; s'il fallait sans cesse recommencer la comédie de ces communications, jamais l'affaire ne se terminerait. A tout le moins le prélat réclamait-il le retrait de la mesure renvoyant au Parlement les affaires de Toulouse, d'Auch et de Glandève. Intraitable, le Chancelier répliqua : « Il y sera pourvu dans le temps ». On tenta une nouvelle démarche auprès du roi. Les députés de l'Assemblée vinrent le complimenter à l'occasion de la mort de son beau-père, le roi d'Espagne : Tubœuf en profita pour parler à Sa Majesté de la grande affaire. Le roi lui répartit « qu'il n'y avait rien de fait encore, mais il s'en souviendrait ! »

Rien de fait ! Le Chancelier se laissait aller à affirmer qu'on ne jugerait point l'instance générale et que « même il s'y opposerait comme chancelier en cas de besoin »; l'Assemblée avait beau dire qu'il y allait de son honneur de terminer cet interminable procès, l'évêque de Castres avait beau multiplier ses visites, il n'obtenait même pas l'évocation au Conseil des affaires particulières des trois diocèses cités au Parlement. Séguier lui opposait toujours : le droit de régale est un droit de la couronne, qui ne peut être mis en compromis; il convenait qu'autrefois on avait accordé la provision aux pourvus de l'ordinaire; mais il assurait que c'était contre les règles, le roi étant toujours censé en droit quand on ne faisait pas apparoir du contraire !

Au 5 décembre 1665 :

La Compagnie s'étant entretenue sur les difficultés que M. le Chancelier fait maintenant en cette affaire, plus grandes qu'il n'avait fai-

tes du temps des Assemblées précédentes, a résolu de prendre une forte résolution.

Hélas ! la forte résolution du clergé amena le 7 décembre l'évêque de Castres chez M. le Chancelier pour l'avertir que la Compagnie « *consentait que les titres de l'exemption des églises particulières fussent discutés...* » On espérait obtenir ainsi fixation d'un jour pour le rapport toujours différé, mais toujours prêt, de M. de Boucherat. Cette fois encore, l'incapacité dans laquelle furent trouvés le procureur général et son substitut de répondre aux allégations des églises — pendant les troubles de la Fronde les documents à eux fournis s'étaient égarés et depuis ne s'étaient plus retrouvés — obligea à une nouvelle remise du rapport.

Deux mois se passent, la forte résolution va entrer dans les voies d'exécution. La Compagnie a approuvé une requête en vue d'obtenir un jugement sur la régale et surtout un arrêt prescrivant de donner la récréance aux bénéficiers pourvus par l'ordinaire. On présenta la requête le 14 février 1666 à MM. Le Tellier. Colbert et Boucherat. « On n'a pas trouvé de disposition pour obtenir l'arrêt que la Compagnie demande », dit tristement le procès-verbal.

Ordre d'insister auprès de Colbert. L'évêque de Castres va à Saint-Germain et s'attache à réfuter les scrupules juridiques soulevés par le Chancelier, il dit :

Que la possession que l'on avait donnée aux régalistes était contre toute apparence de justice, attendu que le droit de régale est une exception au droit commun, dont on ne peut se prévaloir que par titre ou possession, que le roi n'ayant ni l'un ni l'autre, il n'y avait pas d'apparence d'accorder la provision aux régalistes avant le jugement définitif.

Colbert, qui pourtant allait prendre en mains la direction de toute la campagne contre la liberté des églises, répond qu'il ne pouvait entrer en cette affaire et qu'il fallait en parler au Roi; de chez Colbert, les commissaires de l'Assemblée du Clergé vont chez Le Tellier; on lui refait le même discours : Le Tellier, qui aura toujours, — en paroles, — les attentions les plus circonspectes pour les réclamations cléricales « reçut bien » la communication et en quelque façon approuva les raisons que l'évêque de Castres allégua pour la provision en faveur des pourvus par l'ordinaire. L'orateur du clergé fut aussi visiter M. de Lionne, mais il ne dit point quel accueil il reçut du ministre. Quant au roi, interpellé le lendemain à son lever, « il écouta favorablement le prélat et lui dit qu'il ferait réflexion à tout ce qui lui était représenté. »

Le résultat de toutes ces réflexions, de toutes ces démarches et d'une autre qui fut tentée le 28 février auprès de Colbert — lequel une fois encore se retrancha derrière le prétexte que ce n'était point de son fait et renvoya à Boucherat — fut que parmi les arrêts accordés à la requête du Clergé et déposés sur son bureau le 22 mars 1666, on ne trouva aucun arrêt relatif à la régale !

Quand le président de l'Assemblée du Clergé s'en plaignit à Colbert, celui-ci à l'improviste se déclara tout prêt à faire enfin parler Boucherat au Conseil... Mais point du tout, lui répliqua Gondrin, « les choses ne sont point en cet état, il s'agit présentement d'avoir un arrêt par lequel la provision soit donnée aux pourvus par les ordinaires ». Même dialogue le 7 avril; le Clergé redoute à bon droit que l'empressement du ministre en ces derniers jours de l'Assemblée ne soit qu'une feinte pour éviter « de remettre les choses en l'état où elles étaient il y a cinq ou six années », car c'est à cette mesure pratique que s'est restreinte maintenant la forte résolution des députés. Aux instances de Gondrin, Colbert fait une réponse où se marque en la matière l'inconscience triomphante de la Cour : pour obtenir « pareil arrêt, il faudrait auparavant justifier si, depuis que *le roi s'est déchargé de prouver sa possession*, le pourvu par l'ordinaire a eu la provision sur le régaliste ».

Et le Clergé, sans protester contre cette proposition qui affirme la déchéance de son droit, qui le chasse de la position très forte de défendeur pour le faire reculer à la situation précaire de demandeur, le Clergé charge ses commissaires de rechercher tous « les arrêts qui donnent la provision aux pourvus par l'ordinaire, depuis que le roi s'est déchargé de prouver sa possession! » On en trouva beaucoup, depuis 1637 jusqu'à 1657; Colbert daigna « trouver l'affaire fort juste et sans difficulté » et déclara qu'il fallait mettre ces pièces-là entre les mains de M. de Boucherat.

Les derniers jours de l'Assemblée cependant se consumèrent en instances vaines pour obtenir un modeste succès, et l'arrêt qui eût remis les choses « en l'état où elles étaient cinq ou six ans auparavant ». Le 29 avril, en renvoyant ses confrères, Gondrin constata que « les affaires de l'Assemblée avaient été heureusement consommées, excepté trois dont celle de la régale est du nombre. » Messieurs les agents furent chargés de solliciter un arrêt par lequel les instances de la régale pendantes au Parlement de Paris fussent évoquées au Conseil et la provision donnée aux pourvus par l'ordinaire.

Le 26 juillet 1666 intervint, en effet, un arrêt du Conseil, mais il était dans le sens qu'avait indiqué le Chancelier : le Conseil jugerait les instances particulières des divers diocèses et donnait

aux gens du roi siégeant au Parlement de Paris six semaines pour faire savoir leur avis sur les titres des diocèses en cause.

Cet arrêt fut remis au prévôt de Glandève, un malheureux bénéficier qui, pourvu depuis quinze ans de sa prébende et paisible possesseur d'icelle en vertu de deux arrêts contradictoires du Conseil qui la lui avaient adjugée par provision, s'était vu à la veille d'en être dépossédé en conséquence des poursuites violentes intentées contre lui au Parlement de Paris. Le pauvre homme, du reste, n'en fut pas sauvé; en 1670, il fit savoir à une nouvelle Assemblée du Clergé que son compétiteur l'avait emporté; il réclama l'appui des députés.

## XI. — Les dernières résistances du Clergé. — Les idées personnelles de Louis XIV.

Le Clergé ne pouvait plus grand'chose en faveur des bénéficiers molestés par les régalistes.

A l'heure même où l'Assemblée de 1666 invoquait la conscience du roi, Louis XIV écrivait à l'intention de son fils la page célèbre où sont résumés les principes de sa conduite à l'égard des personnes et des domaines de l'Eglie : il est bon de la relire.

### Réflexions sur la conduite et sur les biens du clergé

Je n'ai jamais manqué de vous faire observer lorsque l'occasion s'en est présentée, combien nous devons avoir du respect pour la religion et de déférence pour ses ministres dans les choses principalement qui regardent leur mission, c'est-à-dire la célébration des mystères sacrés et la publication de la doctrine évangélique. Mais parce que les gens d'Eglise sont sujets à se flatter un peu trop des avantages de leur profession et s'en veulent quelquefois servir pour affaiblir leurs devoirs les plus légitimes, je crois être obligé de vous expliquer sur cette matière certains points qui peuvent être importants.

Le premier est que les rois sont seigneurs absolus et ont naturellement la disposition pleine et libre de tous les biens tant des séculiers que des ecclésiastiques, pour en user comme de sages économes, c'est-à-dire selon les besoins de leur Etat.

Le second que ces noms mystérieux de franchises et de libertés de l'Eglise dont on prétendra peut-être vous éblouir regardent également tous les fidèles, soit laïques, soit tonsurés, qui sont tous également fils de cette commune mère, mais qu'ils n'exemptent ni les uns ni les autres de la sujétion des souverains auxquels l'Evangile même leur enjoint précisément d'être soumis.

Le troisième, que tout ce qu'on dit de la destination particulière des biens de l'Eglise et de l'intention des fondateurs n'est qu'un scrupule sans fondement, parce qu'il est constant que, comme ceux qui

ont fondé les bénéfices n'ont pu, en donnant leurs héritages, les affranchir ni du cens, ni des autres redevances qu'ils payent aux seigneurs particuliers, à bien plus forte raison n'ont-ils pas pu les décharger de la première de toutes les redevances qui est celle qui se reçoit par le prince comme seigneur universel pour le bien général de tout le royaume.

Le quatrième, que si l'on a permis jusqu'à présent aux ecclésiastiques de délibérer dans leurs assemblées sur la somme qu'ils doivent fournir, ils ne sauraient attribuer cet usage à aucun privilège particulier, parce que la même liberté est encore laissée aux peuples de plusieurs provinces comme une ancienne marque de la probité des premiers siècles, où la justice excitait suffisamment chaque particulier à faire ce qu'il devait selon ses forces et cependant cela n'a jamais empêché que l'on ait contraint et les laïques et les ecclésiastiques lorsqu'ils ont refusé de s'acquitter volontairement de leur devoir.

Et le cinquième enfin que, s'il y avait quelques-uns de ceux qui vivent sous notre empire plus tenus que les autres à nous servir de tous leurs biens ce devrait être les bénéficiers qui ne tiennent tout ce qu'ils ont que de notre choix... Les papes même qui se sont efforcés de nous dépouiller de ce droit, l'ont rendu plus clair et plus incontestable par la rétractation précise qu'ils ont été obligés de faire de leurs ambitieuses prétentions ! (1).

Que pouvait attendre le Clergé d'un souverain si catégorique sur ses droits à l'égard des personnes et des biens de l'Eglise? Rien, sinon des règlements précis sur l'exercice de ces prétendes droits.

Louis XIV et ses ministres étaient décidés, en effet, à mettre un peu d'ordre dans les chapitres troublés par les indéfinies compétitions des pourvus par les ordinaires et des pourvus en régale.

Les articles 19-24 du titre XV de l'ordonnance de Saint-Germain-en-Laye (avril 1667) réglèrent la procédure à suivre en matière de régale et attribua de nouveau la connaissance de ces causes au Parlement de Paris (2).

(1) *Mémoires de Louis XIV*, 1666. Edit. Dreyss., t. I, p. 209 sq.

(2) « Quels juges sont compétents de connaître des régales ?

« *Article 19*. — Le pétitoire des bénéfices qui auront vaqué en régale sera poursuivi en la grand'Chambre de notre Cour de Parlement de Paris qui en connaîtra privativement aux autres Chambres du même Parlement et à toutes nos autres Cours et juges. »

Ainsi donc seule la grand'Chambre du Parlement pourra connaître du titre (pétitoire) des bénéficiers pourvus en régale ou de leurs compétiteurs, il ne s'agit pas ici, comme pour les autres bénéfices, d'un jugement possessoire, c'est-à-dire provisoire, mais définitif sur les instances relatives à la régale.

« Procédure qui doit être observée en matière de régale :

Il n'était pas à espérer que la Cour dessaisît des instances particulières un tribunal dont elle venait d'affirmer le privilège et auprès duquel elle établissait une procédure rapide et perfectionnée.

L'Assemblée de 1670 (1) ne prit donc que fort mollement la défense des églises menacées par les principes du roi autant que par les théories parlementaires. Elle nomma une commission où prirent place l'archevêque d'Embrun, Charles Brulart de Genlis, les évêques de Viviers, Marseille et Sisteron et les abbés de Ligni, Longuet, Bailli et Antonin Froment; puis elle écouta la lecture d'un long mémoire sur la régale et l'ayant trouvé « le plus ample et le plus savant qui eût encore été fait sur cette matière », le président en remercia « Mgr l'archevêque d'Embrun et MM. les commissaires qu'il a priés d'en faire faire une copie bien écrite pour être mise dans les archives du Clergé ».

On classait l'affaire aux archives! Comme épuisée par une si longue et si admirative attention, l'Assemblée ne fit plus rien. Je me trompe : elle se prêta à quelques vagues conversations avec Messieurs de la Chambre des Comptes. Forbin-Janson vit le Procureur général qui lui dit : « Que pour faciliter toutes choses, il serait d'avis que l'on ne demandât point à la Chambre des Comptes l'enregistrement du serment des évêques des évêchés dont le roi n'est pas en possession de la régale et que pour ceux dont les évêchés sont constamment sujets à la régale on pour-

« *Article 20.* — La demande en régale sera formée et proposée verbalement à l'audience, sans autre procédure: et sur la requête judiciaire sera ordonné que toutes les parties qui prétendent droit au même bénéfice seront assignées pour y défendre dans les délais ci-dessus réglés.

« *Article 21.* — Après l'échéance de l'assignation et les délais accordés ci-devant aux défendeurs, la cause sera portée et jugée en l'audience sur un simple acte signifié à la requête du procureur du plus diligent, sans autres procédures.

« *Article 22.* — Si l'une des parties est en demeure de constituer procureur dans les délais ci-dessus ou si après avoir mis procureur il ne compare à l'audience, sera pris un défaut ou congé contre le défaillant, et le profit jugé sur le champ.

*Article 23.* — S'il y a contestation formée par devant autres juges pour le possessoire du même bénéfice entre autres parties, du moment que la demande en régale aura été signifiée aux contendants, le différend demeurera évoqué de plein droit en la grand'Chambre de notre Cour de Parlement de Paris, pour être fait droit avec toutes les parties sur la demande en régale.

« *Article 24.* — La cause ayant été plaidée en l'audience, s'il se trouve que le bénéfice ait vaqué en régale, il sera adjugé au demandeur, sinon déclaré n'avoir vaqué en régale et en ce cas la pleine maintenue ou la récréance du bénéfice sera adjugée à l'une des autres parties. » (*Mémoires du Clergé*, t. XI, col. 299.

(1) *Procès-Verbaux*, etc., t. V, à partir de la page 116.

rait modérer les droits de l'enregistrement, en sorte que les évêques en seraient contents. « Forbin répondit qu'il en ferait rapport à l'Assemblée, comme le procureur pourrait faire le sien à la Chambre et qu'ensuite on pourrait conférer pour tâcher de convenir. L'évêque de Meaux, Dominique de Ligny, ajouta que M. de Tambouneau, second président de la Chambre des Comptes, lui avait parlé, il y avait quelque temps, de la même chose. On trouva la communication de conséquence et l'on chargea Messieurs de Marseille et de Meaux avec les abbés de Fromentières et Froment de suivre l'affaire.

C'était un enterrement honorable. Depuis l'Assemblée de 1665 beaucoup de prélats nommés aux évêchés du Midi prenaient la caution de faire enregistrer leur serment. Louis Fouquet, évêque d'Agde, s'était prêté à cette formalité dès le 31 décembre 1666, son frère nommé à Narbonne et devenu ainsi le métropolitain du Languedoc, l'avait imité le 23 mars 1667; l'évêque de Rodez, celui de Saint-Pons, Percin de Montgaillard, celui de Périgueux en font autant la même année; l'évêque de Tarbes, celui de Castres et celui de Béziers en 1669; celui de Sarlat en 1670; l'évêque de Montpellier et même celui de Grenoble, Etienne Le Camus, présentent à la Chambre leurs lettres de don de fruits en 1671. Nicolas Colbert, évêque d'Auxerre, fait enregistrer son serment le 8 janvier 1672; Cosme Roger, évêque de Lombez, le 30 mars; Sébastien de Guemadeuc, l'ancien agent qui a obtenu l'arrêt si peu secourable au pauvre prévôt de Glandève, nommé évêque de Saint-Malo, est inscrit au 30 mai; le même jour que Jules Mascaron, évêque de Tulle; le saint évêque de Luçon, Henri de Barillon, les suit le 27 juin; Jean de Biscaras, évêque de Béziers, le 9 novembre, et Neboux de la Brosse, évêque de Léon, le 30 décembre (1).

## XII. — La déclaration de 1673

En France, tout le monde, ou peu s'en faut, désirait voir finir cette interminable contestation : et les bénéficiers qui n'avaient aucune sécurité dans la possession de leurs bénéfices et se consumaient en frais pour les défendre, et les évêques peu soucieux de continuer une lutte stérile et sans portée pratique : leur soumission leur ferait perdre durant tout leur épiscopat le droit de conférer deux ou trois prébendes dont la vacance aurait coïncidé avec la viduité de leur église, perte d'autant moins sensible dans le Midi que la plupart des bénéfices simples n'y étaient pas de

(1) Paris, Archives nationales. PP. 152 Table alphabétique du plumitif de la Chambre des Comptes.

collation épiscopale — le plus souvent, ils étaient conférés alternativement par les évêques et les chapitres, — et le roi et ses ministres qui poursuivaient sur le terrain ecclésiastique l'œuvre d'unification, de régularisation, de simplification déjà fort avancée sur tous les autres terrains par la codification des ordonnances civiles, commerciales, maritimes, forestières, etc., et les magistrats lassés d'opposer sans profit thèse à thèse, procédure à procédure... On peut penser que tous estimaient les temps accomplis.

Les jansénistes assureront plus tard — et leur allégation, s'il faut en croire le cardinal Le Camus (1), s'était trouvée un jour sur les lèvres de Camille de Villeroy, archevêque de Lyon — les jansénistes assureront donc qu'un homme surtout travaillait, plus que tous les autres, à faire imposer à toutes les églises le joug de la régale : c'était le P. Ferrier, jésuite, confesseur du roi, chargé de la feuille des bénéfices et intéressé par conséquent à concilier à la Compagnie de Jésus un nombre plus considérable d'obligés en leur distribuant un nombre chaque jour croissant de prébendes modestes ou opulentes.

Il est possible. Comme les autres le P. Ferrier devait être fatigué des procès suscités par la diversité des usages relatifs à la régale, comme tous les Français, et même davantage — quoiqu'il fut Toulousain, — parce qu'il vivait dans l'entourage du roi, il devait être épris de cette uniformité dans l'ordre qui simplifie l'administration et qui, aux yeux de quiconque dirige le monde du centre d'un bureau, passe pour procurer le vrai bien des inférieurs; il est possible encore qu'il eût plaisir à gagner des sympathies à son Ordre, lequel n'a jamais manqué, et, à cette date moins que jamais, ne manquait pas d'ennemis; toutefois, il est équitable de remarquer que de cette prétendue action prépondérante du P. Ferrier, ou même d'une action quelconque de ce jésuite sur la solution qui allait intervenir, on ne peut trouver aucune trace.

Au reste, — cela ressort à l'évidence de ce qu'on vient de lire, — sans la moindre intervention de ce religieux, et avant qu'il parût à la Cour, le poids même des principes invoqués par les parlementaires depuis un siècle, le mouvement général de la politique, la logique des institutions monarchiques, les conceptions propres que Louis XIV se faisait de son rôle et de ses droits, avaient imposé à l'avance les formules que consacrera la déclaration de 1673. La main puissante de Richelieu guidée par l'érudition de Marca n'a pu enrayer qu'un instant une course lancée

(1) Mémoire (inédit) de Le Camus, envoyé à Favoriti, ministre du pape, par le cardinal Grimaldi, 28 nov. 1680. Archives du Collège germanique, Rome.

depuis plus de cent ans et accélérée par l'action concourante de tous les organes de la machine gouvernementale aussi bien que de l'opinion nationale... Et Richelieu n'avait pas fait l'éducation politique de Louis XIV ! Colbert, ce parvenu de génie, n'était en rien homme de tradition, ni homme d'Eglise : il avait hérité d'une partie seulement de la pensée du grand cardinal qu'il prétendait continuer. Quand à la veille de la déclaration de 1673, il demandait à Baluze, le secrétaire de Marca, l'ancien conseiller de Richelieu, des mémoires historiques sur la régale, ce n'était point pour en connaître les origines et la vraie nature, mais pour se fournir d'arguments propres à étayer de textes anciens des décisions présentes ou des projets à venir conçus d'après les idées actuellement en faveur dans l'entourage du roi. A ces idées qu'on savait nouvelles, on voulait bien donner le vêtement des formes antiques, comme on cherchait dans les vieilles lois des formules archaïques pour couvrir l'iniquité d'usurpations nouvelles.

S'il fallait s'en rapporter à un dire du P. Pagès, provincial de Toulouse (1), témoin malheureusement peu au courant des choses qui concernent la régale, l'instance générale aurait été rapportée au Conseil au cours de l'été de 1672 et terminée par un arrêt du mois de juillet, affirmant que la régale était un droit inaliénable, imprescriptible et appartenant au roi dans tous les archevêchés et évêchés du royaume, terres et pays de l'obéissance française.

Cet arrêt a existé, sans doute, mais on n'en a pas trouvé le texte. On ignore même si la date de juillet est exacte. On ne sait pas non plus quels commissaires rendirent la sentence, ni si l'opinion consacrée par elle remontra des oppositions au sein du Conseil. Les adversaires de l'extension de la régale diront plus tard que le rapporteur Boucherat avait conclu en faveur de l'Eglise. Sur cette affaire il n'y a rien dans les papiers encore conservés du futur Chancelier, mais il est douteux que l'homme dont les interventions au Conseil n'avaient jamais obtenu pour les évêchés méridionaux qu'une protection très précaire, dont les protestations de dévouement n'avaient jamais abouti qu'à réduire le Clergé à se soumettre à un débat contradictoire sur les titres des églises particulières, et à prendre la qualité de demandeur, ait seulement tenté de remonter un courant aussi puissant que le courant qui avait eu raison des bonnes intentions de Richelieu. Il n'est guère vraisemblable au reste que l'arrêt fût la contradictoire du rapport !

Quoi qu'il en soit, dès le 13 janvier 1673, Colbert envoyait au procureur général du roi près le Parlement de Paris un projet

(1) Archives privées. Lettre au T. R. P. Général, 8 décembre 1679.

de déclaration royale conforme à l'arrêt. La pièce est remarquable aussi bien dans ses considérants que dans son dispositif. Ce qui détermine le roi à légiférer sur la régale c'est la confusion et le désordre introduits dans les chapitres par les incertitudes de la législation et l'habileté des plaideurs sans conscience, attentifs à profiter des lacunes et des obcurités de la loi. Le remède à cette situation lamentable est une affirmation nette et précise du droit du roi et une réglementation sans ambiguité des cas où il doit s'exercer (2).

(1) *Clément. Lettres*, etc., *de Colbert*. Paris, t. VI, p. 98.

(2) Voici ce texte fameux :

« Louis, par la grâce de Dieu roi de France et de Navarre à tous ceux que ces présentes lettres verront, salut.

« Encore que le droit de régale que nous avons sur toutes les églises de notre royaume soit un des plus anciens de notre couronne et que, sur ce fondement, ce droit ait été déclaré nous appartenir universellement par arrêt de notre Parlement de Paris de l'année de 1608; néanmoins, les archevêques, évêques et chapitres des églises de quelques provinces et particulièrement de celles de Languedoc, Guyenne, Provence et Dauphiné s'en prétendant exempts auraient, pour raison de ce, fait des demandes en notre Conseil, où elles auraient été pendantes et indécises durant plusieurs années et cependant les églises prétendues exemptes du droit de régale sont demeurées sans être desservies avec la dignité requise, par l'absence des contendants occupés à solliciter leurs procès pour les bénéfices contentieux; même sous prétexte que le litige donne ouverture à la régale, il est souvent arrivé que des particuliers ont pris occasion de la maladie des archevêques et évêques pour intenter des procès contre les possesseurs des bénéfices, pour, en cas de décès des dits archevêques et évêques, se faire un titre de ce litige artificieux à l'effet de surprendre nos provisions en régale des bénéfices, pour raison desquels ils avaient fait naître les contestations pour troubler les légitimes titulaires.

« D'autres ont été pareillement inquiétés, faute d'avoir (été) obtenu par les archevêques et évêques nos lettres de main-levée et icelles fait enregistrer en notre Chambre des Comptes de Paris.

« Et comme il importe d'arrêter le cours de ces abus et d'y pourvoir par un règlement convenable,

« Nous aurions ordonné que tous les titres et mémoires tant généraux ques particuliers concernant les dites exemptions seraient communiqués à nos avocats et procureurs généraux en notre Cour de Parlement de Paris pour, sur iceux, nous donner leurs avis; en conséquence de quoi et sur le rapport qui nous aurait été fait par les commissaires de notre Conseil à ce députés, le droit de régale aurait été jugé inaliénable, imprescriptible et nous appartenant dans tous les archevêchés et évêchés de notre royaume, terres et pays de notre obéissance et notre intention étant que notre droit soit universellement reconnu :

« *A ces causes* de l'avis de notre Conseil et de notre certaine science, pleine puissance et autorité royale, nous avons dit et déclaré et par ces présentes signées de notre main, disons et déclarons :

« Le droit de régale nous appartenir universellement dans tous les archevêchés et évêchés de notre royaume, terres et pays de notre obéissance à la réserve seulement de ceux qui en sont exempts à titre onéreux,

Le même jour, le roi réglait les droits dus aux officiers de la Chambre des Comptes pour l'enregistrement des lettres de main-levée : pour une fois en étaient dispensés les prélats déjà pourvus qui exécuteraient dans les deux mois la déclaration du 10 février (1). Ces droits étaient assez considérables; l'archevêché de Narbonne était taxé 1.200 livres; l'évêché d'Albi, 1.000 livres; les archevêchés d'Auch et de Toulouse, 800 livres; les archevêchés de Bordeaux et d'Arles, les évêchés de Condom, de Comminges, de Rodez, de Montauban, de Carcassonne, d'Agde, 700 livres; les évêchés de Mende, de Cahors et de Castres, 650; l'archevêché d'Aix et les évêchés de Fréjus, Marseille, Valence et Die, Viviers, Béziers, Montpellier, Alet, Uzès, Lavaur, Rieux, Aire et Agen, 600 livres; Nîmes, Saint-Papoul, Mirepoix, 550 livres; l'archevêché de Vienne, l'évêché du Puy, 500 livres; l'ar-

« Et ne pourra le litige donner à l'avenir aucune atteinte à la régale, s'il n'est formé et s'il n'y a entre les parties contestation en cause six mois auparavant le décès des archevêques et évêques;

« Et en conséquence voulons et nous plaît que les archevêques et évêques soient tenus dans deux mois du jour du serment de fidélité qu'ils nous prêteront, d'obtenir nos lettres patentes de main-levée et de les faire enregistrer en notre Chambre des Comptes de Paris.

« Et que ceux qui nous ont prêté ci-devant serment de fidélité et n'ont pas obtenu nos lettres de main-levée, soient tenus de les obtenir et de les faire enregistrer dans deux mois en notre dite Chambre des Comptes, après lesquels et faute d'y satisfaire dans le dit temps et icelui passé, les bénéfices sujets au droit de régale dépendants de leur collation à cause des dits archevêchés et évêchés seront déclarés vacants et impétrables en régale.

« Voulons néanmoins que ceux qui sont en possession et en jouissance paisible des bénéfices dont ils ont été pourvus en régale, ou qui ont été maintenus par arrêts de notre Conseil, contradictoire ou sur requête, et de nos Cours de Parlement et grand Conseil, dans l'étendue des archevêchés et évêchés des dites provinces de Languedoc, Guyenne, Provence et Dauphiné, comme aussi ceux qui en sont en possession en conséquence des provisions de cour de Rome, ou des archevêques et évêques des dites provinces de Languedoc, depuis leur serment de fidélité, ou des chapitres le siège vacant et qui en ont joui jusqu'au jour de ces présentes y soient et demeurent définitivement maintenus.

« Voulons que la connaissance de toutes les contestations et différends mus et à mouvoir pour raison du dit droit de régale, circonstances et dépendances, demeure et appartienne à la grand'chambre de notre Cour de Parlement de Paris, à laquelle nous en avons, en tant que besoin serait, attribué toute cour, juridiction et connaissance et icelle interdite à tous autres juges.

« Si donnons en mandement à nos amis et féaux conseillers les gens tenant notre Cour de Parlement de Paris et gens de nos comptes au dit lieu, que ces présentes ils aient à registrer et le contenu en icelles, faire garder et observer nonobstant tous édits, déclarations, arrêts, règlements, usages et autres choses à ce contraires, auxquelles nous aurons dérogé et dérogeons.

« Car tel est notre plaisir.

(1) *Mémoires du Clergé*, t. XI, col. 1072.

chevêché d'Embrun, les évêchés de Grenoble, de Lombez, Dax, Bazas, Bayonne, Couserans, Lectoure, Pamiers, Toulon et Sisteron, 400 livres; Gap, Riez et Vabres, à 350 livres seulement; Luçon, Oléron, Tarbes, Apt, Digne, Glandève, Senez, à 300 livres, Saint-Paul-Trois-Châteaux à 250; Grasse et Vence enfin, les deux plus misérables, à 200 livres, soit un cinquantième environ du revenu annuel de ces églises.

La déclaration fut enregistrée sur conclusion du procureur général du roi au Parlement de Paris et rapport de M. Etienne Saintot, conseiller, par arrêt de cette Cour en date du 18 avril 1673, sans observation ni modification. L'ordonnance sur les droits à payer le fut seulement le 27 juillet : l'ensemble devint donc aussitôt loi d'Etat.

La déclaration de 1673 attribuait à la résistance des évêques contre l'exercice du droit royal les procès dont la multiplication avait rendu nécessaire une nouvelle précision législative : c'était une erreur de fait, car toutes ces contestations étaient nées de la prétention de la Sainte-Chapelle et des théories inventées par les parlementaires parisiens; en second lieu, elle affirmait comme un principe incontesté l'universalité de la régale : bien qu'elle appuyât l'affirmation sur un arrêt préalable du Conseil, c'était une erreur de droit; et ainsi les évêques auraient pu encore, en se fondant sur cette double méprise, attaquer au tribunal du prince lui-même, par voie de proposition d'erreur, la décision solennellement promulguée. Inutile de dire qu'après l'expérience de tant de délais et de rebuts, semblable démarche eût été vaine.

Les prélats pouvaient-ils au moins se rappeler subitement que l'affaire de la régale était une cause ecclésiastique, que son extension était prohibée par un concile général et que, par suite, sa connaissance était interdite au for séculier ? Nous verrons que plusieurs d'entre eux mettront en avant ce scrupule tardif. Mais il n'était guère possible de faire oublier que l'exemption de la régale avait été défendue par le clergé lui-même comme un privilège politique d'un des Etats de Languedoc, que nombre de prélats, de chapitres et de clergés locaux, que toutes les assemblées du Clergé depuis trente ans avaient adressé requêtes sur requêtes au Conseil du roi pour obtenir un arrêt terminant l'instance générale de la régale; qu'elles avaient consenti à un jugement contradictoire, fourni des pièces et accepté la procédure laissant à la charge des églises particulières la preuve de leur liberté. Sans doute, l'Eglise, comme tous les mineurs, a le pri-

« En témoin de quoi nous avons fait mettre notre scel à ces présentes.
« Donnée en Saint-Germain-en-Laye, le dixième jour de février, l'an de grâce mil six cent soixante-treize et de notre règne le trentième. Signé : Louis, et plus bas : par le roi, Colbert. Et scellée du grand sceau de cire jaune. (*Mémoires du Clergé*, t. XI, col. 300 sq.)

vilège de ne point voir ses droits diminués ou compromis sans espoir de restitution, par les maladresses de ses tuteurs ou curateurs; mais à vouloir profiter strictement de tous ses avantages, à soulever toutes les arguties, ou à développer tous les arguments — il en était de fort sérieux — qui militaient contre la déclaration royale, que pouvait-on gagner ?

L'ensemble de l'épiscopat français mettant en balance la perte de quelques collations et l'avantage de rétablir enfin la paix au sein de bien des chapitres, estima qu'il devait accepter la sentence, du reste inique, du Conseil privé et la déclaration consécutive : c'était un moindre mal.

Aucune protestation ne se serait sans doute élevée, si le roi n'avait eu la très fâcheuse idée d'assigner un effet rétroactif à sa déclaration de 1673 :

Que ceux qui nous ont prêté ci-devant serment de fidélité, disait le prince, et n'ont pas obtenu nos lettres de main-levée soient tenus de les obtenir et de les faire enregistrer en notre dite Chambre des Comptes, après lesquels et faute d'y satisfaire dans ledit temps et icelui passé, les bénéfices sujets au droit de régale dépendants de leur collation à cause des dits archevêchés et évêchés seront déclarés vacants et impétrables en régale.

Fatale volonté d'être logique jusqu'au bout et de faire sortir le principe de l'universalité et de l'imprescriptibilité de la régale ses dernières conséquences; misérable satisfaction accordée aux gens des Comptes de Paris, jaloux d'un privilège contesté par les Cours de province toujours pressées d'enregistrer sur place les lettres de mains-levée accordées aux évêques méridionaux, ou souci, un peu plus légitime, d'avoir un moyen de trancher sur une règle uniforme les procès en cours pour les prébendes dépendants d'évêques qui n'avaient point clos la régale : peu importe, toujours est-il que cet article de la déclaration sera la cause presque unique de la terrible querelle qui va s'ouvrir.

Cependant, la plupart des évêques de France s'y soumirent sans difficulté.

Sauf les évêques bretons qui, pour ménager les susceptibilités de la Chambre des Comptes de Nantes (1), s'abstiennent pendant

(1) Le Parlement de Paris, par arrêt de 1624, avait obligé ces évêques à faire enregistrer leur serment à Paris; mais la déclaration de 1673 réveilla la susceptibilité de la Chambre des Comptes de Nantes et l'affaire, à l'occasioin d'une prébende de Saint-Aubin-de-Guérande, fut portée de nouveau au Parlement de Paris. L'évêque de Nantes, La Baume-Leblanc, avait fait adresser par le roi à la Chambre de Nantes ses lettres de main-levée. Le Parquet de Paris tira de la bouche du roi l'affirmation qu'il voulait exécution ponctuelle de la déclaration dans toute la France. L'arrêt suivit en ce sens le 17 février 1678. *Mémoires du Clergé*, t. XI, col. 1062.

deux ans de faire enregistrer à la Chambre des Comptes de Paris des lettres de main-levée qu'auparavant ils lui présentaient presque toujours, des représentants de toutes les provinces ecclésiastiques de France exécutent les prescriptions de la déclaration royale. L'évêque de Senez, Louis-Anne-Aubert de Villeserin est le premier dont on rencontre le nom sur les registres de la Chambre des Comptes de Paris, le 30 juin 1673; il est suivi, le 7 août, par Hyacinthe Serroni, évêque de Mende; le 11 août par Jacques Séguier, évêque de Nîmes; le 18 septembre, par Pierre de Bonzi, cardinal et archevêque de Toulouse; le 19 septembre, par Henri de la Motte-Houdancourt, archevêque d'Auch; le 20 septembre, par Jacques de Matignon, évêque de Condom; le 24 octobre, par l'exemplaire des prélats réformateurs et zélés pour les droits de l'Eglise : Jérôme Grimaldi, cardinal et archevêque d'Aix; le 14 novembre, par Michel Poncet, évêque de Sisteron; le 19, par Zongo Ondedei, évêque de Fréjus; puis, en décembre 1673, par Philippe de Chaumont, évêque de Dax, Claude Tuffier, évêque de Saint-Paul-Trois-Châteaux, Nicolas de Valavoir, évêque de Riez; Louis de la Valette, évêque de Carcassonne; Etienne Le Camus, évêque de Grenoble; Antoine-François Berthier, évêque de Rieux; Hugues de Bar, évêque de Lectoure; Jean de Gaillard, évêque d'Apt et Charles-Antoine de la Garde-Chambonas, évêque de Lodève. Beaucoup de retardataires se mettent en règle en 1674. Fromentières, évêque d'Aire, le saint évêque de Cahors qui avait si longtemps et si vaillamment défendu son église : Nicolas Sevin, Jacques de Grignan, évêque d'Uzès, René le Sauvage, évêque de Lavaur; Pierre Masson, évêque de Gap; François de Monteil, archevêque d'Arles; Louis de Benrage, évêque de Grasse; Louis Thomassin, évêque de Vence; Jean de Sailly, évêque de Lescar; Arnaud de Maitil, évêque d'Oléron; Toussaint de Forbin, évêque de Marseille; Bernard de Marmiesse, évêque de Couserans; Louis de Forbin, évêque de Toulon; Pierre de Bonzy, métropolitain de Narbonne; Arnaud de Béthune, évêque du Puy; Charles Brulart de Genlis, archevêque d'Embrun, le rédacteur du fameux mémoire qui fit sensation à l'Assemblée de 1670, etc., etc. (1).

Y eut-il, à côté de l'obéissance publique, des protestations secrètes contre l'acte imposé par la toute puissance royale ? Je n'en ai point rencontré; il est vrai, que je n'ai point tenté le dépouillement des archives où les notaires de nos évêques méridionaux auraient pu les déposer. Les adversaires de la régale dans leurs lettres au pape et dans leurs livres l'affirment; mais sans nommer personne. Dans une lettre privée à son agent à Rome, l'évêque de Pamiers dit seulement assez timidement le 5 sep-

(1) Paris, Archives nationales. PP. 152.

tembre 1678 : « On m'a dit que le cardinal Grimaldi n'a rien fait (contre la régale) qu'un acte d'opposition et de protestation, ce que les gens du roi souffrent très volontiers pourvu que les régalistes entrent en possession de leurs bénéfices et en touchent les fruits » (1). Le nom de Jérôme Grimaldi est le seul que je puisse donc citer, et on voit avec quelle réserve.

Quoi qu'il en soit du nombre de ces protestataires muets, dans le silence universel des évêques soumis, une seule voix d'abord, puis deux s'élevèrent pour déclarer qu'en conscience on ne pouvait obéir à la déclaration de 1673 : c'étaient les voix de Nicolas Pavillon, évêque d'Alet, et de François-Etienne de Caulet, évêque de Pamiers.

(1) Lettre (inédite) de Caulet à Henri Dorat. Archives de l'ancien noviciat des Jésuites, à Aix.

Marc Dubruel

# Bulletin d'historiographie moderne

---

I. *Le travail scientifique : Ecole — Pratique* par Léopold Fonck adapté de l'allemand par J. Bourg et A. Décisier. Paris, Beauchesne, 1 vol in-16 couronne, 223 p.

II. *Les Sources de l'histoire de France, XVII^e siècle* (1610-1715) par Emile Bourgeois et Louis André, Paris, Aug. Picard, in-8°.

1. *Géographie et Histoires générales*, XVIII-328 p.
2. *Mémoires et lettres*, XII-411 p.

III. *Histoire de l'historiographie moderne* par Ed. Fueter, traduite de l'allemand par E. Jeanmaire avec addition et notes de l'auteur, Paris, Alcan, grand in-8 de VII, 785 p.

IV. *L'histoire en France depuis cent ans*, par Louis Halphen, Paris, Colin, in-12, 216 p.

V. *La Science française*, Paris, Ministère de l'Instruction publique, 1915, 2 vol. in-8°. T. I *La Science Géographique*, par Em. de Martonne, p. 375-396 ; T. II *Les Etudes historiques*, par Ch. V. Langlois, p. 73-97.

Au moment où les évènements d'aujourd'hui préparent aux historiens de demain de si ample et si rude besogne, il n'est pas hors de propos de prêter attention aux œuvres récentes qui s'offrent à leur servir de guides. Pour la tâche qui les sollicitera à tant de titres ils trouveront là conseils, théories, indications ou exemples, qu'on ne saurait impunément négliger. Nécessaires à beaucoup, ils pourraient bien n'être inutiles à personne ; car pas plus en histoire qu'ailleurs l'improvisation ne vaut la préparation lente et méthodique. Nous savons assez combien cette leçon nous coûte pour chercher à en tirer toutes les applications possibles dans les divers domaines de notre activité.

I

La nécessité d'une initiation pratique, technique même, au travail intelectuel est une de ces vérités d'expérience qui n'a plus besoin d'être démontrée. Ainsi l'ont pensé le ou les auteurs de ce manuel, court mais très substantiel, destiné aux jeunes recrues du travail scientifique. De plain pied ils nous introduisent dans leur sujet suffisamment indiqué par le titre du volume. Il a pour auteur le P. L. Fonck S.J. recteur de l'Institut Biblique de Rome, qui n'est pas un inconnu en France. Il en avait été déjà fait une traduction en italien (en 1909) et d'autres, nous dit-on, sont en préparation. MM. Bourg et Decisier ont cru que l'ouvrage méritait d'être connu en France; ils ont eu raison, car nous n'avons rien d'analogue chez nous pour les débutants. Ils ont fait d'ailleurs mieux qu'une traduction : ils nous ont donné une adaptation de l'œuvre originale. Il est là d'abord question de l'école du travail scientifique ou « séminaire », au sens tout spécial qui n'a guère encore pénétré en France. Ils nous font connaitre l'histoire, le fonctionnement et les services de ces institutions annexées le plus souvent, sous forme de conférences de travaux pratiques, aux hautes écoles d'enseignement. Il y a là des vues judicieuses et des renseignements intéressants, mais d'une portée un peu limitée. Ceux qui ont le bénéfice de ces « séminaires » y trouvent les directions qui leur suffisent, et ceux qui en sont privés ne doivent pas nourrir l'illusion d'y suppléer par la lecture de ces soixante pages. Mais n'auraient-ils réussi qu'à faire naître chez les maîtres la volonté de créer autour d'eux ces institutions et chez leurs élèves le désir d'en profiter, nos auteurs auraient obtenu, je crois, le but qu'ils attendaient de leur exposé, forcément un peu sommaire.

La seconde partie est d'une portée plus générale. Elle intéresse tous les travailleurs isolés qui n'ont pas encore reçu l'initiation scientifique. Pour eux le petit manuel prodigue les conseils les plus élémentaires, les plus pratiques sur le choix d'un sujet d'études, la manière de rassembler les matériaux, d'en faire la critique, de le mettre en œuvre, sur la forme littéraire à leur donner, sur les divers procédés ou moyens de publication. Rien n'est oublié de ce qui peut intéresser un apprenti auteur. Il y a là sur la science des sources, sur les catalogues, l'art de les dresser et les moyens de les consulter, sur le triage des matériaux, les notes à prendre, les fiches à rédiger, les corrections des épreuves, le choix d'un éditeur et les contrats d'édition, voire même sur la probité littéraire, des remarques et des indications qui seront une révélation même pour des vétérans du travail intellectuel. Quant aux jeunes débutants, que de pénibles tâtonnements, que d'inexpériences humiliantes,

que de besogne gâchée en pure perte pourra leur épargner ce petit livre ! Vraiment il est un de ceux qu'on doit leur mettre aux mains avant de leur permettre de s'essayer à aucune étude ou publication d'ordre scientifique ou historique, car il va sans dire que c'est surtout à l'histoire que nos auteurs demandent la matière de leurs exemples ou leur principal champ d'expérience.

Tout en constatant combien est grande l'utilité de ce livre, il me sera bien permis de regretter qu'elle ne le soit pas davantage. Puisqu'il entrait dans le plan des traducteurs d'adapter le livre du P. Fonck aux besoins des travailleurs français, pourquoi laisser encore tant de place à la bibliographie allemande et si peu aux ouvrages français ? On est vraiment surpris que parmi les catalogues des manuscrits, nos auteurs n'en aient trouvé que trois à citer dont le plus récent est le *Dictionnaire des manuscrits* de Migne de 1853 ! Pas même un seul ne figure parmi leurs *Catalogues de Bibliothèques*. Ainsi les catalogues de U. Robert, de Léopold Delisle, de M. Omont, tous ceux des Archives nationales, même ceux des Manuscrits des Bibliothèques de France sont pour eux inexistants ? Et le reste est à l'avenant. La *Bibliothèque de l'Ecole des chartes*, le *Moyen âge* ne figurent point parmi les « Périodiques savants » par plus d'ailleurs que la *Revue des questions historiques* ou la *Revue historique*. L'*Histoire généalogique* du P. Anselme n'a pas trouvé place dans la « Biographie » pas plus que les « *Notes et Extraits des Manuscrits* » dans les « Publications Académiques ».

## II

A défaut de notions bibliographiques suffisantes pour la France, l'apprenti historien pourra retenir du moins de l'ouvrage de Fonck la conviction de l'importance de la science des sources en histoire. « Sans elle, lui est-il fortement inculqué, pas de travail scientifique possible ». On sait assez dans le monde du travail historique combien cette science des sources est redevable à M. Auguste Molinier en ce qui concerne l'histoire de France. Les continuateurs de son œuvre ont déjà pu la conduire jusqu'au seuil du XVII^e^ siècle. Mais ici la matière se complique et s'étend dans des proportions qui ont imposé l'abandon de l'inventaire unilinéaire, pourrait-on dire, qui a été suivi jusqu'ici. Aussi MM. E. Bourgeois et L. André, qui ont assumé l'étude des sources des règnes de Louis XIII et de Louis XIV, ont cru devoir, pour des raisons exposées dans leur Préface, les répartir en plusieurs groupes qu'ils étudieront successivement. C'est ainsi que dans les deux volumes signalés ici ont pris place quatre de ces groupes.

1. En tête vient la *Géographie*. L'importance toute nouvelle que prirent au XVII^e^ siècle les études géographiques, les secours

qu'offrent à l'historien les travaux qu'elles provoquèrent justifient, sans qu'il y ait eu lieu d'insister, l'attention qui leur est ici prêtée. Ces travaux MM. B. et A. les rangent sous trois rubriques spéciales : les cartes, les descriptions et les voyages. Les *cartes* sont générales ou étendues à toute la France, ou particulières à telle région, telle province, tel évêché, telle ville. Il en est de même des *descriptions*. Quant aux *voyages* ils ont pour objet *a*) la France ou l'Europe, *b*) l'Asie et l'Afrique, *c*) l'Amérique, ou *d*) les mers polaires du Nord.

Le chapitre s'ouvre par un aperçu sommaire où est défini le caractère général et exposée en ses grandes lignes l'évolution suivie par chacune de ces catégories d'œuvres, avec les noms des principaux auteurs, cartographes, descripteurs, ou voyageurs qui les jalonnent. Viennent ensuite, rangées par ordre de dates, les notices consacrées à chacunes de ces œuvres : elles contiennent en général quelques mots sur l'auteur, une appréciation critique sur la valeur de l'œuvre, avec les renseignements bibliographiques qui concernent l'un ou l'autre.

Il y a là pour les historiens un instrument de travail de toute valeur. Ce qui en fait le prix, ce n'est pas seulement la richesse de cet inventaire d'une littérature aussi spéciale que celle des cartes de géographie et des descriptions de pays, c'est aussi la netteté et la sûreté de ces appréciations critiques. Les auteurs reconnaissent eux-mêmes que les listes du P. Lelong et de Lenglet-Dufresnoy sont peut-être plus longues que les leurs, mais ils ajoutent avec raison qu'elles sont « souvent peu exactes » et en tous cas, pourraient-ils ajouter, beaucoup moins abordables et maniables, avec leurs lourds in-folio, si difficiles à rencontrer en dehors des grandes bibliothèques. Après cela, que des spécialistes ou des érudits locaux signalent çà ou là quelque lacune (1), le mérite de l'ouvrage n'en sera pas plus atteint que ses services diminués.

Avec le second Chapitre nous abordons les *Histoires générales*. De plus en plus, elles remplacent les Chroniques générales d'autrefois déjà mortes au XVI[e] siècle. Elles se rattachent, pour la plupart à la tradition antique importée en France par Paul Emile de Vérone ; Mézeray est le principal représentant de ces historiens pour lesquels l'histoire est un genre presque uniquement littéraire. Chez elle les narrations pittoresques, les discours, les portraits, les sentences morales tiennent lieu de documents originaux et de re-

(1) Pour ma part je ne trouve mentionnés à leur place ni la carte de *L'Evesché d'Aire tracé par le sieur Pierre Duval secrétaire de Mgr l'Evesque*, ni la *Description de l'Evesché d'Aire en Gascogne*, par le même s. l. 1651, ni les *Voyages de Monsieur Payen ou sont contenues les Descriptions d'Angleterre, de Flandre, de Braban*... Paris, chez Estienne Loyson, 1663.

cours aux sources. Peu à peu cependant des exigences nouvelles se font jour, et c'est à un Gascon, Scipion Dupleix, que, revient l'honneur d'avoir proclamé que « l'histoire ne consiste qu'au fidèle rapport de la vérité et variété des évènements suivant les mémoires qui nous restent des siècles passés ». S'il ne réalisa pas dans ses œuvres cette idée de l'histoire critique, le P. Daniel en assurait le succès et Voltaire en donnait la première forme définitive et vivante.

De la soixantaine d'auteurs ou d'œuvres qui ont attiré l'attention de MM. B. et A. il en est beaucoup de complètement oubliés, mais quelques noms sont encore connus, Mézeray, Leclercq, Labbe, le Président Hesnault, Pellisson ; il en est qu'on consulte encore Le Vassor, Aubery, Daniel, Griffet, Avrigny. Voltaire seul peut être encore lu. Sur chacun d'eux, rien de plus facile aujourd'hui pour ceux qui l'ignoreraient, que de se renseigner sur le sujet, le contenu, et le caractère de leur œuvre, sur la fortune qu'elle a eue dans le monde littéraire, sur le degré de confiance qu'elle mérite et sur les services qu'elle peut encore rendre. Les notices, en général, beaucoup plus développées que les précédentes, répondent à ces diverses questions avec une autorité et une abondance d'information qui laisse peu à désirer (1). Tout au plus peut-on regretter certaines critiques où s'accuse une insuffisance trop marquée de notions précises sur la religion chrétienne.

2. Avec les *Mémoires* et les *Lettres* le second volume de MM. B. et A. fournira sans doute la part la plus utile et la plus intéressante de leur contribution au présent Manuel des *Sources de l'histoire de France*. Pour le grand public les *Mémoires* n'ont pas cessé de former la partie la plus directement accessible et la plus attrayante de la littérature historique du grand siècle et pour les historiens, la source la plus féconde de renseignements, mais peut-être aussi celle dont l'usage réclame le plus de circonspection. On devine un peu pourquoi, et on le comprendra encore mieux à lire les raisons générales qu'en donnent nos deux auteurs en tête du volume et les remarques particulières qui entrent dans les deux cent-cinquante notices consacrées aux Mémoires entre 1610 et 1715. Les plus importants de ces Mémoires sont trop connus pour qu'il y ait lieu de les signaler ici ; mais célèbres ou inconnus, à quiconque voudra les utiliser ou simplement les lire, le livre de MM. B. et A. s'offre comme un guide à peu près indispensable.

Les *Lettres* éveillent moins de défiance, parce qu'écrites le plus

(1) Pour Scipion Dupleix j'ignore, moi aussi, s'il a été pensionné par les Jésuites, mais il le fut bien, quelques temps du moins, par l'assemblée du Clergé de France (cf. *Collection des Procès Verbaux*... t. II, 847) ; il était possible aussi de signaler son oraison funèbre publiée dans Batterel, t. IV.

souvent sous l'impression directe des faits et sans préoccupation de publicité elles nous livrent généralement dans une plus grande mesure de sincérité la pensée de leurs auteurs. Mais la principale difficulté était ici de dresser un inventaire à peu près complet de ces publications fugitives, le plus souvent dispersées dans des Revues locales peu répandues. Nos auteurs y ont réussi et ils nous donnent tous les renseignements bibliographiques désirables sur plus de trois cent-soixante auteurs de lettres missives. C'est là un véritable tour de force qui leur vaudra autant l'admiration que la reconnaissance de leurs lecteurs. Puisqu'ils annoncent le projet de donner des additions et corrections, que je leur signale trois *Lettres inédites de Le Boux évêque de Dax à Colbert* publiées par moi dans la *Revue de Gascogne*, 1902, p. 170 et suiv. et dans la même *Revue*, 1913, p, 303, 416, 453, trente-sept *lettres inédites de Jean-Jaubert de Barraut évêque de Bazas* publiées par M. Delpech, et enfin dans le présent *Bulletin*, 1915, p. 215 et suiv. quinze *lettres inédites de Fénelon*, avec quelques nouvelles à la main dues à M. J. Dedieu.

III

Après les instruments de travail, les exemples. Ils abondent dans l'œuvre de E. Fueter, ou plutôt ils la constituent tout entière. Son énorme volume ne comprend pas moins que l'étude de tous les écrivains qui depuis la Renaissance jusqu'à nos jours, c'est-à-dire depuis six siècles, se sont exercés à écrire l'histoire ou ont agi par leurs œuvres ou leurs théories sur l'orientation ou l'évolution de l'historiographie dans tous les pays civilisés du monde. M. F. assure bien qu'il n'a traité d'une façon détaillée que « les initiateurs et les penseurs originaux ». Mais le nombre de ces historiens qu'il entend privilégier est déjà considérable et, en réalité, il y a bien peu « d'épigones » auxquels il ne soit prêté quelque attention. Rien que pour la France nous trouvons là des noms aussi oubliés que ceux de Du Haillan, Belleforest, Rapin-Thoyras, Beaufort, Velly.

L'ampleur du plan de l'auteur comporte en effet ces mentions individuelles à côté de larges aperçus d'ensemble. Et ainsi l'historiographie nous est ici successivement présentée dans ses origines en Italie sous l'influence de l'humanisme, dans son expansion à travers l'Europe, puis s'émancipant de l'humanisme, revêtant des formes particulières sous l'action des idées religieuses, des découvertes ethnographiques, de l'érudition et de la critique, s'alliant au rationalisme avec Voltaire et Montesquieu, au romantisme avec Hégel, Barante, Aug. Thierry, Michelet, Carlyle ; avec la sociologie etc. De Pétrarque à Fustel de Coulanges, à Taine, à Sorel, à

Treitschke, à Jansen, ce sont des centaines d'historiens italiens, français, anglais, allemands, américains, espagnols que l'auteur fait défiler sous nos yeux, à la place que leur assignent, dans l'évolution du genre historique, la nature de leur travaux et le caractère de leur œuvre. Il ne se contente pas de nous donner leur biographie et leur bibliographie, il s'essaie à définir le sens de leur œuvre, à en dire la portée et la valeur du point de vue de son idéal historique. Beaucoup de ses appréciations seraient à discuter; mais il en est bien peu qui n'attestent une lecture étendue, de sérieux efforts d'impartialité et de franchise, la préoccupation de comprendre et de faire comprendre la pensée des auteurs, un esprit vigoureux, profond, judicieux et original.

Tous les travailleurs qui ont souci de faire œuvre historique sérieuse, tous ceux qui mettent du prix à se faire une idée juste de la place et de la valeur d'un historien dans l'ensemble de la production historique auront intérêt et profit à consulter sinon à lire ce tableau, si rigoureusement systématisé, de notre historiographie moderne et si riche de vues nouvelles. Le traducteur leur en a rendu la lecture facile et attrayante par sa langue, ferme, pittoresque et familière; familière même parfois jusqu'à l'excès.

## IV

C'est encore à l'historiographie que s'intéresse M. L. Halphen, mais le tableau qu'il nous présente a de moins vastes ambitions. Il n'est question dans son livre que de *l'histoire en France depuis cent ans*; et encore ne s'agit-il nullement ici de s' « arrêter sur tous les noms et toutes les œuvres célèbres, mais seulement de marquer les grandes directions du travail accompli par nos historiens et l'évolution de leurs méthodes ».

En réduisant son champ d'observation, l'auteur s'est ménagé le moyen de le mieux connaître Si son attention s'est portée de préférence sur le XIX$^{e}$ siècle, c'est surtout parce que le XIX$^{e}$ siècle a été appelé le siècle de l'histoire. Rien cependant au début ne semblait le prédestiner particulièrement à ce rôle. « Jamais, nous dit l'auteur, (l'étude du passé) n'avait été aussi gravement compromise en France qu'au lendemain de la Révolution. Avec les ordres religieux avait disparu chez nous le gout des longs travaux d'éruditions sans le soutien desquels l'histoire est condamnée à d'éternelles redites ». Avec les services qu'il attendait de l'histoire, le régime impérial était plus propre à étouffer qu'à favoriser le réveil de la curiosité historique. Ce réveil se produisit cependant, et l'histoire s'en dégagea, « philosophique » d'abord, pittoresque ensuite, attirée bientôt, puis soutenue par la « chasse aux docu-

ments », s'essayant presque aussitôt à la synthèse, s'intéressant à l'antiquité et se soumettant enfin, au « règne de la critique », jusqu'à « l'état actuel », que nous décrit un peu rapidement l'auteur. Sous quelles influences littéraires, politiques ou sociales, se sont accomplies ces diverses transformations, quelles œuvres, quels noms, quelles institutions marquent ou accélèrent les étapes de cette évolution, c'est ce que nous explique l'auteur dans les huit chapitres de son exposé intéressant et vivant, sinon toujours nouveau. Nous apprenons là ainsi comment ce XIX[e] siècle est réellement devenu le siècle de l'histoire et, par surcroît, quels sont, à cette heure, ses désiderata et ses exigences en matière d'histoire.

Aussi bien l'auteur n'a-t-il pas visé principalement à satisfaire notre curiosité, mais à instruire ses élèves. Car nous avons ici quelques leçons d'un professeur d'histoire qui pourront être utiles à d'autres qu'à ses élèves, et c'est pour cela que nous avons tenu à les signaler à cette place. Le tableau tracé par l'auteur est généralement fidèle dans ce qu'il contient. On pourrait cependant y signaler de çà de là quelques lacunes : il eût été juste de tenir plus de compte de l'appoint apporté à l'œuvre historique par les sociétés et les travailleurs de province, certains aspects de l'activité historique ont été à peu près totalement négligés ; un nom ou une ligne dans le chapitre sur *l'état actuel*, c'est vraiment trop peu. Même en tenant compte de la différence des proportions, le tableau de Fueter est autrement large et compréhensif.

## V

Invité à participer à l'Exposition internationale de San-Francisco, notre ministère de l'Instruction publique s'est efforcé « d'apporter à cette haute manifestation de l'activité humaine une contribution digne à la fois de ces deux grands pays amis, les Etats-Unis et la France ». Par ses soins une bibliothèque fut installée dans un de nos pavillons nationaux, mais une bibliothèque qui avait ceci de particulier qu'elle contenait uniquement des livres « par où une grande idée fut semée dans le monde, puis les publications principales grâce auxquelles les rameaux puissants d'une doctrine se développèrent »... enfin pour l'heure présente « un choix assez large d'ouvrages individuels ou de recueils collectifs où l'on trouvera la preuve tangible de l'activité scientifique de la France et où l'on pourra apprécier la luxuriante floraison produite par une habile culture ». Des notices ont été consacrées aux divers groupes des connaissances humaines réprésentés par nos livres français sur les rayons de cette curieuse bibliothèque ; leur ensemble constitue les deux volumes dont on a lu les titres plus

haut. Deux d'entre elles nous intéressent particulièrement, celles qui ont été consacrées à la science géographique et aux études historiques. La première due à M. Emm. de Martonne s'attache à montrer de quelle empreinte notre caractère national a marqué la science géographique. Notre pays s'est surtout attaché à « la géographie descriptive qui cherche à dépeindre les aspects régionaux de la surface du globe dans toute leur complexité ». Avant de se fixer dans ce stade, la géographie française a traversé aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles des périodes d'essai pour lesquels M. E. M. ne témoigne qu'une médiocre estime ; M. E. B. dans son manuel des *Sources* s'est montré beaucoup moins sévère. En tous cas, avec le XVIII<sup>e</sup> siècle nous dit M. de M., les grandes explorations de marins bien connus et l'œuvre de vulgarisation des Sociétés de Géographie rendent la Géographie plus attrayante et préparent la formation de l'école de Géographie française dont le développement date des dernières années du XIX<sup>e</sup> siècle. Elle est caractérisée par un ensemble de curiosités, de méthodes et de productions nouvelles à l'étude desquelles sont consacrées les dernières pages. Mais que citer dans ces rapides nomenclatures ?

A propos des études historiques, M. Ch. Langlois entend se borner à « indiquer les directions générales et à situer, pour ainsi dire, les ouvrages présentés à titre de spécimen, qui ont été choisis parmi les plus caractéristiques et parmi ceux dont l'influence a été le plus marquée ». Après avoir esquissé à grands traits le tableau de notre production historique depuis le XVI<sup>e</sup> siècle et marqué la part contributive des « érudits, transcripteurs, extracteurs, collectionneurs et lexicographes français des XVI<sup>e</sup>, XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles », il en vient au XIX<sup>e</sup> siècle, où « pendant la Révolution et l'Empire », rien n'est à signaler, jusqu'à ce que nous arrivions « aux hommes de grand talent », qui apparaissent alors, Augustin Thierry, Barante et surtout Michelet. La renaissance des études historiques se dessine dès la moitié du XIX<sup>e</sup> siècle avec Renan, Fustel de Coulanges, Taine, dont l'auteur s'essaie à caractériser l'œuvre et la part contributive dans ce mouvement de renaissance mais à chacun desquels il refuse l'honneur d'avoir lancé ou organisé ce mouvement. Car ce mouvement fut l'œuvre de « toute la génération qui pointait à la lumière vers la fin du Second Empire », et il se continue de nos jours, en des directions et en des œuvres de formes très diverses dont l'auteur ne peut qu'indiquer les traits les plus généraux, tout en se refusant sagement à « distribuer entre elles des espèces de couronnes... par des citations nominatives » ; ce qui ne l'empêche pas du reste de terminer son article par ces « citations nominatives », où l'on est parfois aussi étonné de la présence de certains noms que de l'absence de tels autres. Au lieu de chercher ici à comprendre tel ostracisme

ou tel favoritisme, j'aime autant renvoyer à sa notice ceux qui affectent de se plaindre « que les érudits français à la mode du jour ont tort de renoncer à la tradition, nationale dans leur pays, de l'art d'écrire l'histoire agréablement pour se transformer, à l'imitation de certains étrangers, en pédants récolteurs de fiches, peseur de syllabes ». Ils apprendront chez lui que « ces industries préparatoires, auxiliaires de l'œuvre historique... qu'une partie du public frivole affecte de dédaigner aujourd'hui comme d'importation étrangère, ont été pratiquées avec supériorité en France avant de l'être ailleurs ». Je ne sais si cette réponse réconciliera les critiques ici visés avec les exigences des méthodes historiques, mais elle leur enlèvera du moins contre elles un des griefs des plus exploités à l'heure présente.

A. DEGERT

# NOTES ET CRITIQUES

*Poésie liturgique des Eglises de France aux XVII<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles ou Recueil d'hymnes et de proses usitées à cette époque et distribuées suivant l'ordre du Bréviaire et du Missel* par le chanoine Ulysse CHEVALIER, membre de l'Institut, Paris, Auguste Picard, 1913 — XCII-255 p. in-8° (Bibliothèque liturgique, t. XVI<sup>e</sup>.)

Encore une liquidation retardée par les évènements présents. Mais il serait vraiment regrettable que ce nouveau volume de la *Bibliothèque liturgique*, publiée avec tant de dévouement par M. U. CHEVALIER, passât inaperçu. Sans doute le sujet n'est pas de ceux qui passionnent actuellement nos lecteurs. Les anciennes liturgies de France, j'entends celles du XVII<sup>e</sup> et du XVII<sup>e</sup> siècle, ont mauvaise réputation, et M. Ch. ne songe nullement à en appeler du discrédit dont les a frappées la critique très fondée, encore qu'un peu fougueuse, de Dom Guéranger. Encore moins a-t-il visé à sauver quelque épave de l'universel naufrage qui les a englouties, corps et bien, entre 1839 et 1875.

S'il nous présente aujourd'hui dans ce recueil de plus de trois cent-trente hymnes ou proses quelques-uns des éléments qui contribuèrent pour une bonne part au succès ces liturgies, c'est surtout parce que ces produits de la muse latine furent une des formes très cultivées de l'activité littéraire du grand siécle et qu'en leur temps elles valurent à leurs auteurs considération et parfois même célébrité.

Mais pour nous faire connaître la genèse, l'occasion et la destination de cette poésie religieuse, l'éditeur s'est trouvé tout naturellement amené à nous refaire l'histoire de nos liturgies néo-gallicanes. Il se bornera dit-il, à en « résumer les phases les plus saillantes » en s'inspirant des *Institutions liturgiques* de Dom Guéranger dont il vante la large documentation.

Cette esquisse rapide, où est contenu tout l'essentiel de ces tentatives novatrices, sert d'introduction à une série de monographies consacrées aux dix-sept auteurs des pièces recueillies. Parmi eux figurent des noms avantageusement connus de part ailleurs tels que Benoît XIV, Denis Petau ; de bons évêques comme Isaac Habert ou Guillaume de la Brunetière ; des Jésuites, ou des religieux ayant laissé grande réputation de sainteté tels que, le P. Commire, le P. Ch. Guyet, Simon Gourdan. On trouve même là de pieux laïques, pas mal de Jansénistes et même Muret, l'humaniste qui semblait vraiment peu désigné pour chanter dans les fêtes des Vierges les amours mystiques de l'agneau céleste ! Coffin et surtout Jean-Baptiste Santeul mènent le cœur de ces chanteurs plus ou moins inspirés ; ils fournissent la plus abondante contribution au recueil comme ils ont la plus large part dans l'introduction de M. Ch. La biographie de ce dernier pour laquelle ont été utilisés tant de travaux récents qu'il a inspirés est pleine d'intérêt.

Quel est le fort et le faible de ces divers produits de la piété liturgique ou de l'inspiration artistique provoquée sur commande ? quelle est la valeur de l'ensemble ? ceux qui n'auront pas la curiosité ou à qui manquera la patience de se faire une opinion par la lecture même des pièces n'ont qu'à s'en fier à M. Ch. Il a fait des diverses questions littéraires ou critiques que posent les œuvres ici publiées une étude qui épuise le sujet et que nous ne pourrions que répéter ici avec beaucoup moins d'autorité. Aussi bien est-il juste de reconnaître que tout n'était pas également répréhensible dans ces liturgies ; par certains côtés, elles répondaient à des aspirations bien légitimes du clergé puisque les réformes de Pie X y ont fait droit, par exemple pour la récitation hebdomadaire du psautier, pour la prééminence donnée au dimanche, pour les corrections à introduire dans les légendes etc.

A. Degert

Imp. A. Montlauzeur. — Toulouse

# Une lettre inédite de Lacordaire

La lettre que l'on va lire nous a été communiquée par M. Latasiewicz, professeur honoraire au Lycée de Toulouse, qui a fait don de l'autographe à l'Institut catholique. Nous saisissons avec plaisir l'occasion qui nous est offerte de remercier M. Latasiewicz de sa libéralité. L'Institut catholique en a déjà, une autre fois, largement bénéficié, et le don que nous venons de signaler est accompagné cette fois-ci d'autres dons très précieux.

La lettre que nous mettons sous les yeux du lecteur ne rappelle en rien le style ni le ton des Conférences, et c'est bien, ainsi : « Plus j'aime quelqu'un, écrivait Lacordaire à Mme de Prailly, plus je suis simple dans mes relations avec lui, soit que je parle, soit que j'écrive, sauf les occasions naturelles qui obligent à s'élever davantage. J'écris vite et sans art et j'ai un invincible éloignement pour le style quand il ne vient pas tout seul, par la nature même du sujet. Croyez donc que je vous montre mon âme quand je vous dis ce que je pense, et ne m'en demandez pas davantage ». Lacordaire aimait à répéter ce mot de Vauvenargues : « Tôt ou tard on ne jouit que des âmes ». C'est bien son âme qu'il « montre » dans cette lettre, une âme toute pénétrée de la pensée de Dieu et du zèle pour le salut des âmes. Nul ne saurait « en demander davantage » et il faudrait s'étonner d'y trouver autre chose.

Germain Breton
Recteur.

Couvent de Bosco 11 juillet 1842.

Monsieur,

Je vous remercie des renseignements que vous m'avez donnés et de la démarche que vous avez faite au petit séminaire : je m'empresse, de mon côté, de répondre à vos questions.

Notre journée commence à cinq heures et finit à dix heures du soir. Le chœur occupe environ trois heures, partagées en

trois ou quatre fois ; l'étude, les repas et les récréations prennent le reste ; le diner est à midi ; le repas du soir, un peu avant neuf heures. Le temps de l'étude est particulièrement de sept heures du matin à onze et demie ; et le soir, de cinq heures à huit.

On peut conserver des relations avec sa famille, sortir du couvent avec permission, faire des visites, quand il en est besoin, aller à la chapelle ou au jardin ; les novices seuls, pendant leur année d'épreuve, sont astreints à une moindre liberté, comme il est juste. On travaille dans sa chambre selon l'occupation que l'on a, ou études théologiques, ou sermons, ou tout autre chose dans l'ordre de son emploi. Le chapitre de la coulpe se tient une fois la semaine ; il a pour but de prévenir les infractions extérieures à la règle lesquelles, pour la plupart, n'entrainant aucune espèce de péché, ont besoin d'une sanction. Les fautes intérieures restent du domaine de la confession sacramentelle. On s'accuse soi-même, ou bien on peut être accusé. On fait maigre presque continuellement, en ayant soin de dispenser ceux qui sont malades, ou qui ont un besoin réel d'aliments gras. Du reste, on s'habitue à ce régime, surtout quand le corps est formé, avec une extrême facilité.

Je n'entre pas dans de longs détails parce que la pratique seule peut réellement apprendre en quoi consiste la vie religieuse. Rien ne peut suppléer l'essai. On peut cependant s'assurer de sa vocation auparavant, parce que l'esprit de Dieu qui inspire toute vocation parle assez haut à ceux qui sont appelés, pour qu'ils ne leur reste aucun véritable doute.

Le matériel de la vie religieuse n'est rien ; l'esprit est tout. Quiconque a l'esprit religieux c'est-à-dire, las du monde, pénétré de la vérité, désireux d'aimer et de servir Dieu par-dessus tout, et de plus, constant, peut être sûr de ne pas se tromper en abandonnant la vie du monde. Il me semble que c'est là votre cas. Le régime extérieur n'est à considérer grandement que dans les religions contemplatives et pénitentes, parce que là il surpasse réellement les forces de beaucoup ; dans les religions actives, il n'en est pas ainsi... Je ne veux point, au surplus, vous encourager trop ; car j'ai pour principe de laisser

faire Dieu. Je vous recommande donc à lui, et vous prie d'agréer tout le désir que j'ai de vous voir arriver là où il vous a marqué votre place.

Fr. HENRI DOMINIQUE LACORDAIRE
des Frères prêcheurs.

Bosco

Monsieur

Monsieur Graulle avoué

rue du Cohernan n° 44

Bordeaux

(France)

# Les origines du « libéralisme ultramontain »

---

Les hommes qui, vers le milieu du siècle dernier, revendiquèrent, avec tant de force et d'éclat, la liberté religieuse, garderont, dans l'histoire, une place de choix. La cause qu'ils ont défendue est toujours pendante ; vraisemblablement, elle le sera longtemps encore. Aussi, loin de s'effacer, leur souvenir s'avive avec le temps et par l'effet de la nécessité où nous sommes de livrer toujours le même combat. Et puis, pourquoi ne pas le dire ? Ils nous manquent : les hommages que nous leur rendons sont mêlés de regrets. De plus, les idées qui furent l'âme de leurs travaux sont immortelles. Les faits passent, les idées restent : c'est le fond de tout, des hommes et des choses, le germe de vie que le passé lègue à l'avenir, et qu'il faut, quoi qu'on ait pu dire, recueillir dans l'histoire.

Parisis est, de tous les évêques du XIX[e] siècle, celui qui a pris la part la plus active à la lutte des catholiques pour la liberté. M. Guillemant consacre à décrire cette phase de sa carrière tout un volume qui vient de paraître avec ce sous-titre : « *Le champion de l'Eglise* ». L'abbé Follioley avait déjà donné un aperçu de la vie publique de l'Evêque de Langres, dans son livre : « *Montalembert et Mgr. Parisis* ». M. Guillemant a étendu et complété cette esquisse ; il en a fait un tableau d'un dessin très net. Le personnage y reçoit, des évènements, toute la lumière qui le met en vue ; en même temps, c'est lui

qui en détermine la portée et qui en achève la signification. Il y a eu en effet dans l'intervention de Parisis, dans l'attitude qu'il a prise au milieu des débats que souleva la question de l'enseignement, de 1841 à 1850, une démarche singulièrement originale qui a marqué d'un caractère tout particulier l'action catholique sous la monarchie de Juillet. Le rôle qu'il a rempli est tout à la fois capital et secondaire. Il n'a pas, croyons-nous, exercé une influence sensible sur la vie publique de son temps, mais il a sanctionné dans l'opinion, par son initiative hardie, un courant de doctrine ou, si l'on veut, une politique religieuse qui avait excité parmi le clergé et dans la masse des catholiques, jusqu'au jour où il entra en scène, plus d'inquiétude que de sympathie. Voilà son œuvre. Envisagée par rapport à la marche des idées, elle est considérable. Pour la bien définir, il nous faut élargir le cadre de cette étude : l'homme n'y tiendra que la seconde place ; ce qui nous intéresse, c'est l'esprit qui animait le mouvement religieux au moment où Parisis y apporta son concours et qu'il eut l'honneur d'accréditer. Nous devrons reprendre les choses d'assez loin et ne rien dire de lui, dans la première partie de ce travail, ni même de la campagne que menèrent les catholiques sous la monarchie de juillet en faveur de la liberté d'enseignement. Il en est des idées comme des forces de la nature : on peut marquer le jour où elles deviennent des principes d'action, mais avant que l'on eût songé à en tirer parti, elles existaient. Les penseurs qui les jettent dans le courant, n'en font que rarement un bon usage ; il faut du temps pour apprendre à s'en servir. En général, quand une idée s'empare des esprits et les mène, elle a déjà subi plus ou moins longuement l'épreuve de la discussion et elle en a triomphé.

## I

La question de l'enseignement a, depuis plus d'un siècle, plus qu'aucune autre, divisé les esprits, sans doute, parce que tout le reste en dépend.

On confond souvent sous le nom d'enseignement deux

choses fort différentes; sous le couvert du même mot, la plupart des discussions sur ce sujet se trouvent faussées par une équivoque. Il y a, en effet, dans l'enseignement deux éléments presque toujours étroitement unis ou, pour mieux dire, mêlés, mais essentiellement distincts l'un de l'autre, l'instruction et l'éducation. Enseigner pour propager la science sans la subordonner à un autre but, voilà l'instruction, l'enseignement proprement dit. Enseigner pour développer la vie intellectuelle et morale d'un esprit, pour le rendre capable de penser et d'agir comme il n'aurait pu le faire sans l'enseignement qu'il a reçu, voilà l'éducation. Ce qu'il devient, il ne l'était d'abord qu'en germe; l'enseignement déploie le germe et « lui donne l'accroissement ». L'éducation ne se fait jamais sans quelque instruction ou étendue ou rudimentaire. L'instruction, de son côté, la science, même cherchée pour elle seule, trempe d'ordinaire la vigueur de l'esprit et la vigueur de l'âme : la science a pour effet naturel « d'élever » l'homme. Ainsi, l'instruction et l'éducation semblent liées dans la vie humaine. Il n'en reste pas moins que l'enseignement donné en vue de la science qui en est l'objet est une chose et que l'enseignement donné pour former un esprit, une âme, est une autre chose.

« La question de l'enseignement », tant débattue en France, n'a jamais été, à vrai dire, — et il importe d'en marquer tout d'abord le caractère — que la question de l'éducation de la jeunesse. Ce qui a été, ce qui est encore en jeu dans la lutte pour la liberté de l'enseignement, ce n'est pas la science, c'est l'éducation, la liberté de l'éducation.

L'enseignement n'est pas toute l'éducation, ni même, à vrai dire, la partie la plus essentielle de l'éducation. L'intelligence n'est pas tout l'homme bien qu'elle intervienne dans l'exercice de toutes les facultés. De plus, le développement de l'intelligence ne dépend pas uniquement ni principalement de l'enseignement qu'elle reçoit. Seulement, l'éducation se fait, pour une bonne part, à l'école; c'est l'école, à la prendre telle qu'elle est, dans son cadre réel, qui exerce aujourd'hui la principale action sur les croyances et sur les mœurs de l'enfant. Dès

lors, dans l'examen de la question de l'enseignement tout revient à savoir quelle est l'éducation qui est due et qu'il faut donner à l'enfant.

On s'accorde aujourd'hui généralement à reconnaître que l'enfant doit être élevé pour lui-même. Quelles que soient les divergences d'idées sur la nature et la destinée de l'homme, il y a un point qui semble mis hors de cause... théoriquement — car, en pratique, la plupart des esprits se traînent toujours dans la vieille ornière — c'est que l'éducation a pour but direct le développement de la personne humaine. Dès lors, marquer le but de l'éducation en dehors de l'enfant qui en est le sujet, c'est violer la première loi de la vie, qui est le respect de la personne humaine. Ainsi, le point de vue qui devrait tout dominer dans l'organisation de l'enseignement ou, plutôt, de l'école, c'est l'intérêt ou, pour parler le langage du jour, le droit de l'enfant. Reste à savoir qui doit en décider, qui doit se prononcer sur le droit de l'enfant, puisque l'enfant lui-même n'a pas le moyen de le faire. Aussi longtemps que la nature retient l'enfant sous la tutelle de ses parents, le droit et l'intérêt de l'enfant se confondent avec le droit et l'intérêt des parents. Le père et la mère ont donc seuls qualité pour parler au nom de l'enfant, parce qu'ils vivent pour lui et qu'il ne vit que par eux : sa vie, c'est leur vie ; son droit, c'est leur droit. Il se peut qu'à leur défaut, une autre autorité doive se substituer à la leur ; mais dans ce cas, l'autorité du père et de la mère n'est pas supprimée, elle n'est que suppléée. Considérée sous cet aspect, qui est le seul vrai — l'éducation n'étant que la continuation de l'œuvre génératrice — la question paraît très simple. Depuis la Révolution, elle n'est plus envisagée qu'à travers des préoccupations d'un ordre tout différent. Les régimes ont changé, l'organisation de l'enseignement a passé par des phases diverses, mais toutes les réformes qu'on y a introduites sont parties d'un même principe et l'on n'y a jamais fait qu'une part secondaire à l'intérêt de l'enfant.

L'éducation, en effet, a trop d'empire sur la vie individuelle pour ne pas retentir dans la marche de la société : elle crée, pour ainsi dire, l'âme humaine, elle porte donc la société.

L'homme est essentiellement, et dans tout ce qu'il est, un être social : il ne vit que par la société et, en un sens, il ne vit que pour la société. Tout ce qu'il a, c'est la société qui le lui a donné et il se mêle de tout son être aux institutions, aux lois, aux mœurs sociales. La société est comme un courant immense de vie humaine qui entraîne tout le monde et que chacun, à son tour, pour une part inégale, contribue à former. Dès lors, l'éducation a toujours et nécessairement une portée sociale; tout éducateur, qu'il le veuille ou non, crée, dans l'enfant qu'il élève, un foyer d'énergie qui s'exercera pour ou contre l'ordre public.

Le rôle social de l'école a constamment prédominé dans la pensée des publicistes et des hommes d'Etat, toutes les fois qu'ils se sont occupés de « la question de l'enseignement »; presque tous ont voulu faire de l'enseignement un service d'Etat, pour le mettre au service de l'Etat. A mesure que le travail social se complique, l'Etat devient plus envahissant; il tend chaque jour à enserrer de ses lois toutes les branches, toutes les formes de l'activité sociale, à substituer de plus en plus sa direction à l'initiative individuelle, à s'identifier enfin avec la société. Il est donc tout naturel que les esprits — et c'est l'immense majorité — qui se sont laissé persuader qu'il y a dans ce pouvoir toujours grandissant de l'État une force irrésistible, considèrent l'école comme un organe essentiel de gouvernement.

## II

Tout le monde, cependant, n'a pas plié le genou devant l'idole, et il est permis de penser que nous sommes encore à une époque de transition où les questions sont simplement posées. Dans la société moderne, deux systèmes d'éducation restent toujours en face l'un de l'autre, en lutte : L'enseignement appartient à l'Etat; l'enseignement doit être libre. Quel est, de ces deux systèmes, celui qui finira par prévaloir ? En attendant que le temps ait dit son dernier mot, il est intéressant de savoir d'où ils viennent et quelles en sont les promes-

ses au point de vue religieux. C'est Napoléon qui, le premier, a conçu sous sa forme propre, rigoureuse, et pleinement réalisé l'idée de l'Etat enseignant. Avant lui on avait esquissé des théories, on avait fait des tentatives ; rien de consistant dans les idées, rien de suivi ni de stable dans la pratique. La Constituante s'était contentée de proclamer le principe de la souveraineté absolue de l'Etat en matière d'éducation (1). La Convention, l'organe le plus sincère et le plus énergique de la Révolution, essaya d'organiser l'enseignement selon son esprit. Elle créa pour l'enseignement primaire les écoles nationales et pour l'enseignement secondaire les écoles centrales ; elle en bannit toute idée religieuse ; les unes et les autres avaient pour but essentiel de former des républicains, et toute l'éducation morale qu'on y donnait se résumait dans cette loi fondamentale que l'enfant devenu un homme ne doit obéissance qu'à la Constitution. Ces décrets, comme tant d'autres, allèrent se perdre dans le bruit des vaines paroles : des chimères planant sur des ruines. Quand vint l'homme qui devait refaire du chaos révolutionnaire une nation, l'enseignement lui apparut tout de suite comme l'un des instruments les plus indispensables qu'il pût avoir en main : il s'en empara. Non-seulement il devint, par la savante combinaison de ses prescriptions législatives, « l'unique et universel éducateur de son empire »; il a réussi à enchaîner, Dieu sait pour combien de temps, l'opinion à cette idée que l'éducation publique est une fonction de l'Etat. Cet homme a eu le pouvoir étrange de créer « le régime moderne » et, en même temps, de former pour une bonne part la conscience publique. Son trône s'est écroulé ; il n'a pas cessé pour cela de régner sur la France ; sous les divers gouvernements qui lui ont succédé, il est demeuré le maître. L'armature des institutions qu'il a établies a subsisté ; après lui, son esprit a dicté les lois, en particulier sur l'enseignement. Il n'y a là qu'une chose de changée : les maîtres du jour ont mis à la base de l'éducation publique, au lieu des « préceptes de

(1) Décret de la Constituante, septembre 1791.

la religion catholique », ce qu'ils appellent la morale laïque, c'est-à-dire, rien. L'éducation publique est restée en grande partie ce que Napoléon voulait qu'elle fût, une chose d'Etat, l'éducation donnée par l'Etat et pour l'Etat.

Il n'était encore que Premier Consul qu'il avait déjà la pensée d'accaparer l'éducation publique. Il songea d'abord à grouper dans une même association les Frères de la Doctrine chrétienne, les Oratoriens, les Doctrinaires et les Bénédictins de St. Maur. Lebrun, qu'il consulta, lui répondit que les Congrégations ne sauraient avoir « cet esprit national, cette indépendance des opinions qui caractérisent les instituteurs d'une grande société ». Il abandonna ce projet. Devenu empereur, il résolut de créer de toutes pièces l'instrument dont il avait besoin. « Au lendemain d'une révolution, lui disait Fontanes, au sortir de l'anarchie, et en présence des partis hostiles, il faut dans l'enseignement, comme en toutes choses, l'unité de vues et de gouvernement. La France a besoin, pour un temps du moins, d'une seule Université, et l'Université, d'un seul chef ». — « C'est cela, répliqua l'Empereur, vous m'avez compris » — Et lui-même expliquait ainsi sa pensée : « Tant qu'on n'apprendra point, dès l'enfance, s'il faut être républicain ou monarchique, catholique ou irréligieux, l'Etat ne formera pas une nation, il reposera sur des bases incertaines et vagues, il sera constamment exposé aux désordres et aux changements ». Ayant donc à refaire un monde, Napoléon ne doutait ni de sa puissance ni de son droit qu'il tenait, pensait-il, de la victoire et du besoin que la France avait d'un maître : il voulut pétrir les âmes comme il faisait des soldats, par la force d'une même discipline; il institua l'Université.

Le 6 mai 1806, Fourcroy présentait au Corps législatif une loi votée le 10; elle portait dans un premier article : « Il sera formé, sous le nom d'Université impériale, un corps chargé exclusivement de l'enseignement et de l'éducation publique dans tout l'empire ». L'organisation de ce corps enseignant devait être soumise au vote du Corps législatif, à la session de 1810. Napoléon n'attendit pas jusque-là; il pourvut lui-même à cette organisation par un décret du 18 mars 1808,

aux termes duquel, « l'enseignement public, dans tout l'Empire, était confié exclusivement à l'Université ». « Aucune école, aucun établissement quelconque d'instruction ne pouvait être formé hors de l'Université impériale et sans l'autorisation de son chef ». Ce n'est pas le lieu d'exposer une fois de plus dans le détail le mécanisme bien connu de l'institution; seulement il est essentiel de se remettre exactement sous les yeux, quand on veut considérer de son vrai point de vue « la question de l'enseignement », ce réseau de fer jeté sur les âmes par un homme qui savait comme on lie la liberté.

Il y avait dans l'œuvre de Napoléon une lacune volontaire et heureuse. Il ne s'occupa point de l'éducation des femmes. La liberté y pourvut ou, pour mieux dire, le zèle de la foi. Les anciennes religieuses reprirent en grand nombre la vie commune, et, la pauvreté leur faisant une nécessité de travailler pour vivre, elles s'appliquèrent au travail le plus conforme à leur vocation; elles ouvrirent des classes pour l'éducation des jeunes filles. Non-seulement des tronçons de congrégations dispersées redevinrent ainsi des êtres vivants, mais bien des débris servirent de souche à des congrégations nouvelles. Par la seule puissance de cette bonne volonté que la grâce de Dieu féconde, les fondations et les vocations se multiplièrent. C'est dans ces écoles qui ne pouvaient naître et vivre que par le dévouement, que se formaient des mères de famille chrétiennes et rien peut-être n'a plus contribué à maintenir, à propager la vie religieuse au sein d'une société travaillée sur tant de points par tous les ferments de l'impiété.

Le monument universitaire comprenait trois étages; mais comme il s'agit moins d'en expliquer l'ordonnance que d'en reconnaître le caractère moral, nous étudierons surtout l'esprit de l'institution dans l'enseignement secondaire. C'est « l'œuvre la plus personnelle, la plus achevée, la plus complète » de Napoléon, celle où il a mis principalement sa marque; elle restera après lui ce qu'il l'a faite et c'est autour de l'enseignement secondaire que, dans la première moitié du XIX[e] siècle, se livrera le combat entre le monopole et la liberté. Les Facultés de médecine et de droit n'avaient dans la pensée de Napoléon

qu'un but professionnel; il s'agissait d'y former des praticiens et non des savants. « Dans les Facultés de sciences et de lettres, encore plus que dans les Facultés de médecine et de droit, le principal emploi des professeurs était la collation des grades ». L'enseignement supérieur demeura, sous l'Empire et même longtemps après, sans portée et sans fruits de science. C'est pour cela peut-être que les catholiques ont tant tardé à réclamer, du moins avec la vigueur qu'inspire le sentiment d'un vrai besoin, la liberté de fonder des Facultés; comme elles ne servaient pour ainsi dire à rien dans l'Etat, ils ne s'avisèrent qu'assez tard qu'on pouvait en faire quelque chose.

Quand à l'enseignement primaire, Napoléon, tout en le règlementant et en incorporant les instituteurs dans son Université, ne fonda aucune école; il laissait ce soin aux communes et la plupart en étaient dépourvues. « La lecture, l'écriture et le calcul décimal », c'est tout ce qu'il faut à l'homme du peuple et même le grand nombre peut s'en passer. Qu'on lui apprenne — selon le catéchisme impérial — « qu'il doit à Napoléon Ier notre empereur, l'amour, le respect, l'obéissance, la fidélité, le service militaire, les tributs ordonnés pour la conservation et la défense de l'Empire et de son trône... », voilà l'essentiel.

La France, aux yeux de Napoléon, c'était une armée : d'un côté, la masse qui n'a besoin que de savoir obéir; de l'autre, les chefs qui doivent transmettre et faire exécuter les ordres de la volonté suprême. Les citoyens qui, par état ou par situation — car la richesse confère à celui qui la possède une sorte de fonction publique — sont chargés de conduire les autres : ceux-là, il faut les instruire, les élever, et c'est pour eux surtout et, en particulier, pour recruter parmi eux ses futurs officiers, ses futurs fonctionnaires que Napoléon a fondé l'Université. C'est pour eux qu'il ouvre ses Lycées, et il faudra qu'ils y viennent de gré ou de force pour qu'il puisse les discipliner à sa guise, pour qu'ils reçoivent de lui « l'étendue, les limites et la forme d'esprit qu'il approuve, le préjugé moral et social qui convient ». « Dans l'établissement d'un corps enseignant, dit-il lui-même, mon but principal est d'avoir un moyen de diriger les opinions politiques et morales ». Impossible de mieux dire

que l'éducation de la jeunesse doit être dans les mains de l'Etat un instrument de règne; impossible aussi de nier plus catégoriquement le premier droit de l'homme, principe de tous les autres, qui est de posséder son âme. Là est le vice radical du système : l'éducation est, par définition, la libre expansion de l'âme humaine, de la vie qui lui est propre; l'Etat qui fait de l'éducation un moyen d'assurer sa domination sur les esprits confisque cette liberté essentielle, et par là dénature l'œuvre éducatrice.

## III

Napoléon avait donc fondé l'Université afin qu'elle lui préparât de bons soldats pour ses armées, de bons fonctionnaires pour ses administrations, de bons et zélés sujets pour son service. « Toutes les écoles de l'Université prendront pour base de leur enseignement la fidélité à l'Empereur, à la monarchie impériale dépositaire du bonheur des peuples, à la dynastie napoléonnienne, conservatrice de l'unité de la France et de toutes les idées libérales proclamées par les Constitutions » (1). Napoléon, on le voit, n'a souci que de l'Etat et du droit qui appartient à l'Etat — et l'Etat, c'est lui —, pour « reposer sur des bases certaines », d'inculquer à tous les individus qu'il gouverne « le nombre et l'espèce des idées qu'il approuve ». Parmi les idées que l'Empereur juge propres à faire des hommes tels qu'il les veut, il y a l'idée religieuse. Il se servira de la religion pour les former, mais la religion n'est à ses yeux qu'un élément de l'ordre social; s'il y a recours, s'il veut qu'elle ait sa place dans l'éducation, c'est uniquement dans ce but. Il faut une religion comme il faut une police, pour maintenir les hommes dans l'obéissance aux lois. L'enfant apprendra donc de la religion ce qu'il en faut pour être un homme d'ordre, c'est-à-dire, assez peu de chose, et l'Empereur aura soin surtout d'écarter l'Eglise de la direction de l'enseignement.

Le décret du 18 mars 1808 établit que « les préceptes de

(1) Décret du 18 mars 1808, art. 38.

la religion catholique doivent être la base de l'éducation ». Lamenanis prend occasion de ce texte pour accuser Napoléon d'avoir voulu mettre « à la place de la religion qui avertit l'homme de ses devoirs, un culte politique qui les lui fît oublier ». « Qu'est-ce, dit-il, que les préceptes de la religion catholique, sinon la morale de l'Evangile, qui appartient également à toutes les sectes chrétiennes ? On exclut donc le dogme par ce seul mot, et l'on proclame l'indifférence des religions ». Non, c'est là « de l'idéologie », aurait dit Napoléon. Il ne s'engageait pas dans ces distinctions subtiles, il prenait la religion catholique en bloc, telle qu'elle est, dogme et morale, pour en faire « la base de l'éducation ». Mais il entendait, nous venons de le dire, l'employer à sa façon. « L'âme du christianisme, si l'on peut parler ainsi, est le mépris de la vie et l'amour de l'autre » (1). Napoléon ne l'ignorait pas : « Les prêtres, disait-il, ne considèrent ce monde que comme une diligence pour conduire à l'autre, je ne veux pas qu'ils se mêlent de l'éducation publique ». « Le but de tous nos travaux, écrivait Rollin (2), la fin de toutes nos instructions doivent être la religion. Quoique nous n'en parlions pas toujours, nous devons toujours l'avoir dans l'esprit et ne le perdre jamais de vue ». Cela était bon autrefois, mais il ne s'agit plus, dans la nouvelle Université, de faire de la religion la base sur quoi, littérature, philosophie, science, tout repose, étant elle-même le plus haut et le principal savoir parce qu'elle doit embrasser l'homme tout entier, dominer toutes ses passions, diriger toutes ses lumières, régler toutes ses actions. La religion ne forme plus qu'un accessoire de l'éducation dans les établissements d'instruction secondaire ; elle y doit régler son zèle, mesurer sa propagande au gré du maître. Ce qu'on lui demande, ce n'est pas de faire des élèves des Lycées de vrais chrétiens, mais de leur communiquer certaines habitudes superficielles, une attitude analogue à celle que l'auteur du Concordat impose à son personnel militaire et civil. « On doit faire en sorte, disait Napoléon, que

(1) Fénelon, De l'Education des Filles.
(2) Rollin, Traité des Etudes t. 1. Réflexions préliminaires.

les jeunes gens ne soient ni trop bigots ni trop incrédules; ils doivent être appropriés à l'état de la nation et de la société ». On peut, quand on est le maître, marquer ce but; le toucher, c'est autre chose; même cette qualité médiocre de catholicisme, les Lycées impériaux ne devaient pas la fournir.

Il convient de rappeler ici que Napoléon plaçait volontiers l'enseignement primaire sous la surveillance ecclésiastique. Fontanes prie les Evêques « de se faire envoyer, par M.M. les Curés de leurs diocèses, des notes détaillées sur les maîtres d'écoles des paroisses »; il ne veut nommer que des instituteurs « qui auront mérité leurs suffrages ». Partout où il se trouve des Frères des Ecoles chrétiennes, ils sont préférés à d'autres. L'Empereur poussa même, on le sait, « le zèle de la maison de Dieu » jusqu'à faire composer un catéchisme dont il prescrivit l'usage dans tous les diocèses de France par un décret du 4 avril 1806 (1). « Il s'agissait d'attacher la conscience des peuples à l'auguste personne de Sa Majesté dont le gouvernement et les victoires garantissaient la sûreté et le bonheur de la France », en leur apprenant « que ceux qui manqueraient à leur devoir envers l'Empereur, résisteraient à l'ordre établi de Dieu même, selon l'apôtre Saint Paul, et se rendraient dignes de la damnation éternelle ». Bossuet — c'était le Catéchisme de Meaux qui avait servi de fond pour la rédaction du nouveau manuel d'instruction religieuse — Bossuet se contentait de dire sous Louis XIV : « Que nous prescrit encore le quatrième commandement ? — Réponse : De respecter tous supérieurs, pasteurs, rois, magistrats et autres ». Napoléon, lui, ne pouvait demeurer confondu avec la foule des « supérieurs »; il lui fallait un chapitre entier, consacré à expliquer « les devoirs des chrétiens à l'égard de ceux qui nous gouvernent et... en particulier nos devoirs envers Napoléon Ier, notre Empereur ». Plus d'un évêque, sans doute, dut trouver que « Sa Majesté » prenait trop de soin de la conscience chrétienne des petits Français, mais le moyen d'empêcher ce dia-

(1) Voir l'Eglise romaine et le Premier Empire par le Cte d'Haussonville T. II, ch. XXVI. Le Catéchisme impérial.

ble d'homme de se mêler à sa manière « des choses de Dieu » ? Protester ? Il n'y fallait pas songer. Dieu « qui avait suscité Napoléon, notre empereur, dans des circonstances difficiles, pour rétablir le culte public et la religion sainte de nos pères et pour en être le protecteur », lui avait en même temps laissé prendre de son autorité une idée telle que toute protestation lui eût paru un crime de lèse-majesté. L'Archevêque de Bordeaux fut à peu près le seul qui osa se dispenser, en invoquant divers prétextes, d'introduire dans son diocèse « le Catéchisme impérial ».

Napoléon qui s'attribuait le droit de faire en quelque sorte à chacun sa part de religion, la voulait pour le peuple, abondante. Il la faisait moins large dans les Lycées et les collèges, et les maîtres se chargeaient encore de la réduire. Il y régnait en général « une corruption profonde à laquelle le régime militaire donnait une apparence de régularité, une impiété froide qui se soumettait aux pratiques extérieures de la religion comme à des mouvements d'exercice ». Ce résultat est à peu près inévitable dans tout système d'éducation où l'Eglise n'a pas la liberté de former les âmes à la vie chrétienne.

Napoléon avait décrété que « les préceptes de la religion catholique serviraient de base à l'éducation », parce que la nation était, dans l'immense majorité, catholique. Mais, d'abord, tout le monde ne l'était pas et les non-catholiques ne pouvaient être, en droit, soumis à cette forme d'éducation. Quant aux catholiques, ce droit essentiel de posséder son âme, dont nous avons parlé plus haut, se confond pour eux avec celui de connaître et d'aimer Jésus-Christ dans la pleine « liberté des enfants de Dieu », c'est-à-dire sous la seule direction de l'Eglise. La religion prime tout aux yeux de la foi : la subordonner à un autre intérêt, c'est l'attaquer à sa racine et la condamner à mort. L'éducation religieuse, ce droit primordial de l'enfant chrétien, le système impérial la faussait doublement, parce qu'il la pliait à un but politique et parce qu'il lui marquait des limites. Elle le fut également dans l'application et, plus encore, par les hommes chargés de distribuer l'enseignement.

Napoléon avait recruté le personnel de ses Lycées comme il avait pu ; il s'y rencontrait, en grand nombre, des prêtres apostats, « des hommes souillés de tous les excès de la Révolution » (1). La plupart, même ceux qui n'en avaient eu, à cause de leur âge, que le spectacle, s'étaient imprégnés, dans cette atmosphère, de mépris et de haine pour la religion. Il en était de presque tous les Lycées comme de celui d'Orléans dont Parisis, qui en avait suivi les cours, disait plus tard : « Quels maîtres ! Il y avait parmi eux quatre ou cinq prêtres apostats, dont plusieurs mariés. On n'en citait qu'un entre tous, qui eût une conduite vraiment chrétienne ; plusieurs faisaient profession d'irréligion. Aussi, les élèves des premières classes étaient-ils des impies et des libertins déclarés ». Les élèves, il est vrai, étaient en partie recrutés comme les professeurs ; il y avait parmi les internes, beaucoup de boursiers qui apportaient au Lycée les idées et « les habitudes toutes faites d'une mauvaise éducation ». Maîtres et élèves se trouvaient ainsi, en trop grand nombre, « appropriés à l'état de la nation ». Pour faire l'œuvre de l'éducation dont la société, même dans ses parties les moins chrétiennes, sentait le besoin, il eût fallu que l'Université fût moins faite à l'image de la société qu'elle était chargée de ramener dans les voies de l'ordre.

En tout cas, il y avait une tâche qui était au-dessus de ses forces, un devoir qu'elle avait assumé et qu'elle était incapable de remplir, c'était de former les âmes à la vie chrétienne. On ne pouvait faire que chez elle ou sous sa direction les études classiques. Or, parmi les familles qui étaient contraintes de lui livrer leurs enfants, il y en avait beaucoup, si ce n'était pas la majorité, pour qui le catholicisme n'était pas une simple étiquette, mais la vraie vie de l'âme ; qui le considéraient comme l'intérêt suprême, comme la meilleure part de l'héritage qu'elles se croyaient en droit et en devoir de transmettre à leurs enfants. Ces enfants, l'Université les prenait à sa charge

(1) Vie de Mgr Frayssinous, Evêque d'Hermopolis, par M. le Baron Henrion t. II, p. 352.

ou mieux s'en emparait; elle avait donc le devoir rigoureux de les élever selon les vues de leurs parents; or, ce devoir imprescriptible elle ne pouvait pas l'accomplir. Il n'y a que l'Eglise qui puisse faire des chrétiens et il n'y a qu'un moyen d'élever chrétiennement, au sens vrai du mot, des enfants, c'est de laisser à l'Eglise dans l'éducation de la jeunesse sa liberté d'action. Or, cette liberté, l'Eglise ne l'avait pas — et il s'en fallait grandement — dans l'Université impériale. Son action y était limitée par des règlements qu'elle devait subir et qui la paralysaient, sans compter l'opposition constante qu'elle rencontrait dans les exemples et l'enseignement des maîtres. Le chef de la religion, dans l'Université, ce n'était pas l'Evêque, le Pape, c'était l'Empereur.

## IV

L'Université fut donc établie — elle subsista longtemps, nous le verrons — sur une équivoque, ou plutôt sur une contradiction essentielle. Elle prenait tout à la fois « pour base de son enseignement » la religion catholique et la libre pensée : la première, en vertu de la loi fondamentale de son institution, la seconde, par une conséquence nécessaire de sa constitution intime. Cette contradiction fut d'abord latente, en ce sens que personne n'osa la signaler publiquement. Ce n'était pas le temps des professions de foi et il ne pouvait être question alors ni d'attaquer ni de défendre la religion ouvertement. Chacun, en ce temps-là, marchait, comme au régiment, sous le regard du maitre, à son rang et en silence.

Le clergé n'avait eu guère le moyen jusque-là d'ouvrir des écoles. Celles qui existaient étaient, pour la plupart, entre les mains d'hommes sans principes qui exploitaient l'éducation de la jeunesse comme une industrie. Il accueillit donc, on peut le dire, avec faveur la création de l'Université : « elle remédiait, pensait-il en général, à de grands abus ». Les plus avisés, comme l'Archevêque de Bordeaux, tout en reconnaissant que, parmi les instituteurs qu'ils avaient vus à l'œuvre, il y en avait un trop grand nombre qui « ne donnaient ni leçons ni exem-

de catholicité ou même de christianisme » se demandaient si l'œuvre qui allait les remplacer serait préférable, ils se réservaient : « Je ne puis encore bien définir, écrivait Mgr d'Aviau, avant de l'avoir vue fonctionner, ce que c'est que cette grande machine qu'on appelle l'Université ; toutefois, en examinant les éléments qui la constituent, je crains qu'elle ne soit comme le cheval que les Grecs introduisirent dans Troie ; ne recèle t-elle pas dans ses flancs des chefs et des bataillons ennemis qui ne cherchent qu'à se rendre maîtres de la place ? » (1).

On jugera de l'arbre à ses fruits. Au reste, pas un mot au sujet du droit de le planter. Pas un évêque ne s'éleva, croyons-nous, même en secret, contre le principe sur lequel était fondée l'Université, contre l'accaparement de l'éducation par l'État, tant la tradition gallicane avait ancré, dans les meilleurs esprits, l'idolatrie du droit régalien. Et puis, la révolution avait laissé une telle impression d'horreur et de crainte dans l'âme de ces évêques d'ancien régime qui étaient venus s'abriter sous l'égide du Charlemagne moderne ! Loin d'oser lui contester l'usage qu'il faisait de son pouvoir pour instaurer l'ordre nouveau, ils voyaient en lui l'homme en qui Dieu avait mis d'une manière spéciale l'intelligence des besoins de la société.

Ils avaient d'ailleurs si fort à faire chez eux et si peu le droit de regarder au-dehors ! Tout de suite, les séminaires absorbèrent en quelque sorte leur sollicitude. On sait comment s'ils obtinrent tout d'abord d'en ouvrir ce ne fut qu'avec l'obligation « de se conformer aux règlements approuvés par l'Empereur ». Bientôt, un décret du 7 avril 1809 engloba les petits séminaires dans l'Université ; ils seraient désormais, comme toutes les autres écoles secondaires, « régis par les membres de l'Université impériale et soumis à ses règles ».

Enfin, le décret du 15 novembre 1811 qui obligeait tous les élèves, au-dessus de l'âge de dix ans, des institutions ou des pensions établies dans les villes où il y avait un lycée ou un collége, à suivre les classes des établissements de l'État, édic-

(1) Histoire de Mgr d'Aviau, II, p. 552.

tait contre les écoles secondaires ecclésiastiques des mesures encore plus draconiennes. Il ne pouvait plus y en avoir qu'une seule par département; elle devait être placée dans une ville où il y avait un lycée ou un collège de l'Etat; toutes celles qui avaient été ouvertes dans d'autres localités furent fermées et les immeubles confisqués. Tous les élèves des petits séminaires étaient contraints à suivre les classes du lycée ou du collège. Sous la Restauration, une ordonnance du 14 octobre dispensa les élèves des petits séminaires de suivre les cours des collèges de l'Etat et accorda aux Evêques la faculté de fonder, moyennant l'autorisation du Ministre de l'Intérieur, deux petits séminaires. Sauf cette modification, la législation impériale devait régir l'enseignement secondaire jusqu'à la promulgation de la loi du 15 mars 1850. Si l'Université, dans la première moitié du siècle, admettait d'autres collèges que les siens, c'était à la condition qu'ils fussent placés sous sa direction et son contrôle. Aucune maison d'instruction secondaire, sauf les petits séminaires, ne pouvait être ouverte sans l'autorisation du ministre de l'instruction publique qui la donnait ou la refusait à son gré. Cette autorisation, il pouvait également, après l'avoir donnée, la retirer quand il voulait. Il fixait pour chaque école la nature et les limites de l'enseignement que l'on pouvait y recevoir : programme d'études et règlement, tout y dépendait de lui. Les prescriptions du décret du 15 novembre 1811 qui ordonnait de conduire aux classes du collège royal ou communal les élèves âgés de plus de dix ans, des institutions ou pensions privées, ne furent jamais abrogées. M. de Salvandy, ministre de l'instruction publique, les rappela aux recteurs par une circulaire du 12 octobre 1838, « les priant de veiller à leur exécution ». Pour se présenter au baccalauréat, il fallait avoir suivi les cours d'un collège de l'Etat ou d'une institution autorisée à préparer des élèves à cet examen. Les élèves des petits séminaires ne pouvaient être admis à le subir: l'Université voulait bien les ignorer, mais à la condition qu'ils seraient exclus de la vie civile.

## V

La chute de l'Empire avait failli entraîner la ruine de l'Université. Napoléon l'avait créée dans le but hautement avoué de s'attacher l'esprit de la nation ; on pouvait craindre qu'il n'eût trop réussi. Du reste, le monopole était transformé par la création de dix-sept universités ; il n'était pas supprimé. « Nul ne pouvait », dans la nouvelle organisation pas plus que dans l'ancienne, « établir une institution et un pensionnat ou devenir chef d'une institution ou d'un pensionnat déjà établi, s'il n'avait été examiné et dûment autorisé par le Conseil de l'Université, et si cette autorisation n'avait été approuvée par le Conseil royal de l'Instruction publique ». Pour ceux qui se préoccupaient avant tout de l'éducation religieuse de la jeunesse, la situation restait la même. « Maudites soient la fille et la mère, écrivait Lamennais, l'ancienne et la nouvelle Université ». Ce qu'il avait demandé, lui, dans sa brochure « *De l'Université impériale* », c'était que l'institution fût détruite. « Il n'y a aucun motif, disait-il, pour conserver l'Université, et il y en a mille qui exigent impérieusement sa suppression ». « Quand on supposerait, ajoutait-il, que toute éducation dût tomber avec l'Université, il n'y aurait pas encore à hésiter un moment ; car, après tout, l'ignorance vaut mieux que la corruption ». Lamennais pensait alors que pour avoir « un véritable corps enseignant », il fallait un corps religieux et, pour dire le vrai mot, que les Jésuites — ils n'avaient pas encore attaqué le système du *sens commun* qui n'était pas né — « appelés par tous les vœux des hommes impartiaux, étaient désignés d'avance par leurs anciens services au choix du roi ». En attendant, il n'y avait qu'à « laisser une liberté entière et l'on verrait se former des établissements nombreux, dont l'émulation garantirait la bonté ». « Si l'on ne veut pas, comme en effet il serait peut-être imprudent, les abandonner absolument à eux-mêmes, qu'on les place sous la surveillance des évêques, juges naturels, non pas de la perfection des études, qui seront tou-

jours suffisamment bonnes lorsque les maîtres auront intérêt qu'elles le soient, mais des mœurs et de la doctrine, dont leur devoir est de conserver la pureté ».

Le retour de l'île d'Elbe dissipa le projet de cette Université divisée en dix-sept compartiments que venait d'élaborer l'abbé de Montesquiou avec le concours de Royer-Collard et de Guizot. Quand Napoléon fut parti pour Sainte-Hélène, on ne fut plus si pressé de réformer l'enseignement; l'Université garda ses privilèges « provisoirement » et cela devait durer près de quarante ans.

Personne, du reste, ne pensait alors, pas même Lamennais, qu'il fût nécessaire d'émanciper l'éducation de la jeunesse. L'Etat, c'était, pour les uns, le roi « octroyant » aux élus de la nation la part de gouvernement qu'il consentait à ne pas retenir, pour les autres, la volonté nationale s'exerçant par ses délégués au premier rang desquels se trouvait le roi, c'était, pour tous, la source unique de tous les droits. Aux yeux des croyants les plus sincères, l'Eglise ne pouvait revendiquer aucun droit qu'elle ne l'eût fait d'abord reconnaître et consacrer par l'Etat; l'Etat s'attribuait et tout le monde lui reconnaissait le droit de régler, de limiter à son gré l'action de l'Eglise. Dans la rédaction des Articles organiques, Napoléon n'avait fait qu'appliquer la tradition gallicane. La même doctrine l'avait inspiré dans la fondation de l'Université. Sur ce point particulier de l'éducation publique, il avait précisé la pensée, il avait perfectionné la méthode du « grand roi » qui s'identifiait avec l'Etat et qui absorbait dans l'Etat toutes les ressources de la nation; il ne s'écartait pas de cette ligne, sauf qu'il ne songeait pas à arracher « l'ivraie que l'homme ennemi avait semée dans le champ du père de famille ».

Louis XVIII jugea tout simple de prendre son bien où il le trouvait. Il n'avait pas le pouvoir illimité de « l'usurpateur », — qu'en aurait-il fait ? — mais, tout en octroyant la Charte, il gardait, des préjugés de l'Ancien Régime, ce sentiment que tout, dans la vie nationale, dérivait de lui et devait retourner à lui, servir d'ornement ou d'appui à son trône. Les royalistes pensaient comme lui qu'il fallait faire un rempart, à la royauté,

de toutes les forces sociales, en particulier de la religion et de l'éducation publique : l'Université semblait avoir été créée tout exprès « pour former des générations chrétiennes et monarchiques ». Il ne s'agissait que de savoir manier un instrument si admirable. L'illusion était grande, car enfin la forte main de César n'en avait pas tiré ce qu'il espérait. L'Université lui avait donné plus de païens que de chrétiens, peut-être même plus de républicains que d'impérialistes. Seulement, l'institution était alors trop neuve et le personnel trop obéissant pour qu'il pût juger du résultat. Et puis, sous l'Empire, tout disparaissait dans le mouvement immense des évènements. L'homme qui remuait le monde, entraînant à sa suite de gré ou de force tous les intérêts, toutes les ambitions, les enchaînait à sa fortune par l'espoir ou la crainte. Dès qu'il eut disparu et que le tourbillon cessa, chacun reprit en quelque sorte possession de soi-même, hommes et choses suivirent leur pente. Les cadres de l'Université subsistaient; l'esprit ne pouvait plus être le même. Du temps de l'Empereur « chaque lycée offrait l'image d'une caserne : c'était la même discipline et à peu près le même appareil. Le bruit des armes retentissait sans cesse à l'oreille des élèves; on imprégnait pour ainsi dire de sang leurs jeunes âmes » (1). « Le bruit des armes » s'était éteint; c'était le tour des tribuns et des journalistes. Tout allait être remis en question. « Les dépositaires de l'enseignement » étaient de leur temps : en politique, en religion, ils professaient les opinions les plus diverses et, naturellement, ils revendiquaient comme tout le monde la liberté d'exprimer leurs idées. Sous l'Empire, ils avaient le droit d'être incroyants; ils pouvaient même propager leur incroyance, mais ils n'auraient pas tenté de réclamer ce droit publiquement. Sous la Restauration, alors que « la liberté de langue » faisait son avènement, n'était-ce pas surtout aux instituteurs de la jeunesse à former par leur enseignement l'esprit public ? « Les temps sont arrivés, écrivait Jouffroy, et deux choses sont inévitables : que la

(1) Lamennais, De l'Université impériale.

foi nouvelle soit publiée et qu'elle envahisse toute la société » (1). Fort bien, mais le catholicisme est toujours légalement la religion de l'Université ; il l'est même doublement : l'Université doit toujours prendre « pour base de son enseignement les préceptes de la religion catholique », et, de plus, la religion catholique est maintenant « la religion de l'Etat ». Or, l'Université c'est l'Etat enseignant. « Le chef de la doctrine », Royer-Collard, qui avait coutume d'expliquer son opinion comme s'il avait été sur le trépied, posait en axiome que « l'Université a le monopole de l'éducation à peu près comme les tribunaux ont le monopole de la justice et l'armée, le monopole de la force publique ». La contradiction qui était au cœur de l'Université, plus ou moins latente sous le despotisme de l'Empire, éclatait en pleine lumière, sous la Restauration, avec la liberté politique.

## VI

Cependant, les hommes de la Restauration ne voyaient pas d'autre alternative pour l'éducation de la jeunesse, que de l'abandonner sans règle au hasard des entreprises particulières ou de la soumettre à la direction souveraine de l'Etat et, naturellement, ils avaient horreur de l'anarchie. Le roi, selon leurs idées, était le père de ses sujets, il en avait les droits et les devoirs. « Souvenez-vous, Messieurs, disait Louis XVIII au Conseil royal de l'instruction publique admis à lui présenter ses hommages, que c'est un père qui vous a confié ses enfants ». L'Université élèverait donc « les enfants » du roi, « pour remplir ses intentions ». « Les intentions » du roi et de son gouvernement, c'était qu'ils fussent élevés « dans des sentiments religieux et monarchiques ». Autant dire qu'on allait résoudre le problème de la quadrature du cercle. Cette œuvre, il fallait la faire avec le personnel le plus mêlé où dominaient, sans aucun doute, les incroyants et les libéraux, dans un temps où la société politique reposait sur ce principe que chaque citoyen a le droit de penser ce qu'il veut et de dire ce qu'il pense. Quand

(1) Jouffroy. Comment les dogmes finissent. Globe, 24 mai 1823.

M. de Hermopolis, grand-maître de l'Université, écrivait dans sa première circulaire : « Celui qui aurait le malheur de vivre sans religion, ou de ne pas être dévoué à la famille régnante, devrait bien sentir qu'il lui manque quelque chose pour être un digne instituteur de la jeunesse » (1) l'évêque royaliste qu'il était avait raison, mais quand il ajoutait : « Il est à plaindre, même il est coupable, mais combien ne serait-il pas plus coupable encore, s'il avait la faiblesse de ne pas garder pour lui seul ses mauvaises opinions,» le ministre qu'il était en même temps avait tort. La Charte, en effet, qu'il avait la charge d'appliquer, accordait à tous les Français « le droit de publier leurs opinions ». Là, comme sur bien d'autres points, les Bourbons, en recueillant l'héritage de Napoléon, s'étaient engagés dans une impasse; ils n'en devaient pas sortir. Loin d'affaiblir l'Université, la Restauration lui fit au contraire dans l'Etat une situation à la fois plus ferme et plus considérable, surtout le jour où Frayssinous, déjà grand-maître de l'Université fut créé ministre des affaires ecclésiastiques. C'est M. Guizot qui en fait la remarque : « L'instruction publique, dit-il, fut ainsi officiellement classée parmi les grandes affaires publiques. Elle entra à la suite de l'Eglise dans les conditions du régime constitutionnel ».

A son retour de Gand, Louis XVIII, par une ordonnance du 15 août 1815, avait supprimé le Grand-Maître et mis à la tête de l'Université, pour la gouverner sous l'autorité du ministre de l'intérieur, une commission de l'Instruction publique, composée de cinq membres qui furent d'abord M.M. Royer-Colard, Cuvier, Silvestre de Sacy, Frayssinous et Guéneau de Mussy (2). Tant que dura cette organisation, c'est-à-dire jusqu'à l'entrée de Frayssinous dans le ministère Villèle, Royer-Collard, président de la commission, fut en réalité Grand-Maître, sans en avoir le titre. Epineux, autoritaire, convaincu d'ailleurs que la raison parlait par sa bouche, il fallait que son avis prévalût, principalement quand il s'agissait de mettre obstacle à la fon-

(1) Circulaire du 17 juin 1822.

(2) Un peu plus tard, la commission fut accrue de deux membres.

dation d'un petit séminaire ou à une entreprise de propagande religieuse. Son jansénisme s'accommodait sans trop d'efforts des attaques de l'incrédulité contre la religion, mais sa grande préoccupation c'était de surveiller « les empiètements du clergé » : il « consultait le temps et obéissait au progrès des choses ». On croit trop généralement que le gouvernement de la Restauration s'est mis ouvertement au service de la religion et, en particulier, qu'elle a fait tous ses efforts, plus même que la prudence ne le conseillait, pour propager l'esprit chrétien dans l'enseignement. L'administration de Royer-Collard ne mérite pas cet éloge ou ce reproche. Il pouvait bien semoncer Jouffroy pour avoir parlé trop librement, à l'Ecole normale, du christianisme, mais enfin il le laissait faire et en général, tous les professeurs qui se donnaient licence sur la religion. « Il n'aimait pas, dit Spuller, la liberté de penser » : c'est une erreur; il était, pour son compte, un chrétien convaincu, il parlait avec éclat et sincérité de « la religion qui redemande à l'instruction publique des cœurs purs et des esprits dociles », mais dans la lutte engagée entre les partis autour « des doctrines et des personnes de l'Université » c'était le plus souvent « aux prêtres et à leurs amis » qu'il tenait tête (1). Du reste aurait-il mieux servi l'Eglise en suivant une ligne tout opposée? Ce n'est pas ce que nous voulons dire.

## VII

Les *ultras* avaient enfin conquis, avec le ministère Villèle, le pouvoir. Le trône et l'autel allaient « se presser l'un contre l'autre ».

Une ordonnance du 1er juin 1822 nomma l'évêque élu d'Hermopolis chef de l'Instruction publique, sous le titre de grand-maître de l'Université. Il entra au ministère décidé à user de son autorité pour remplir tout son devoir tel qu'il le comprenait, mais sans de grandes illusions : « il n'espérait pas, disait-il, faire beaucoup de bien dans l'Université, mais seulement y empêcher

(1) Royer-Collard, par Spuller, Ch. VIII, Royer-Collard et l'Instruction publique.

beaucoup de mal ». Son principal moyen de réforme, ce fut de mettre, le plus possible, des prêtres, à la tête des académies et des collèges. En dehors de ces changements dans le personnel, il fit tout ce que pouvait lui conseiller sa conscience d'évêque pour répandre dans les collèges la connaissance et la pratique de la religion. L'abbé de Scorbiac, qu'il avait décoré du titre *d'aumônier de l'Université*, y prêchait des retraites, douze chaque année et on lui en disait des merveilles. Quelle fut la portée réelle de cet apostolat ? Dieu nous garde de méconnaître l'importance de la parole apostolique ! Mais enfin il faut autre chose pour guider et pour affermir des âmes d'enfants dans la pratique de la vie chrétienne ; ce qui leur donne l'empreinte, c'est surtout la leçon et l'exemple de tous les jours. Quelles leçons et quels exemples donnaient les maîtres ? Tous les ministres ont le privilège de faire des conversions, et M. d'Hermopolis en faisait certainement, témoin ce chef d'institution qui prenait un jour Gratry à part et lui disait : « Mon cher, je ne suis pas plus bigot que vous et je ne crois pas plus que vous à tout cela : cependant je vous demande de communier à Pâques, cela est à-propos dans ce temps-ci ». Y avait-il alors beaucoup de conversions de ce genre parmi les membres de l'Université ? Dieu le sait, mais la présence d'un évêque au ministére de l'instruction publique, de prêtres, aux postes de recteurs et de proviseurs n'en pouvait guère faire d'autres. Qu'est-ce à dire ? Qu'ils n'étaient pas à leur place ? Sans doute, M. d'Hermopolis Grand-Maître n'empêchait pas le mal, il étendait simplement sur le désordre la protection d'un nom respecté. C'était le temps où l'on voyait « trente élèves aller ensemble à la table sainte, garder l'hostie consacrée, et, par un sacrilége que les lois auraient autrefois puni, en cacheter les lettres qu'ils écrivaient à leurs parents ». (1) Musset en était peut-être ; en tout cas, il a écrit lui aussi, parlant des collèges de ce temps là : « La communion du Christ, l'hostie, ce sym-

(1) LAMENNAIS, *Lettre à M. d'Hermopolis* Drapeau-blanc, 22 août 1823.

bole éternel de l'amour céleste, servait à cacheter des lettres ; les enfants crachaient le pain de Dieu ». (1)

M. d'Hermopolis avait pourtant le devoir de prendre la défense de l'Université, il n'y manquait pas. Il réclamait en public contre ces esprits chagrins à qui il « suffit d'un seul de ces scandales, de ces désordres tels qu'on en vit à toutes les époques, pour frapper toutes les maisons d'instruction publique à la fois ». « Leur opinion tyrannique, ajoutait-il, ne sait que condamner et proscrire. Comptant pour rien les difficultés des temps et des circonstances, ils nous commandent impérieusement une perfection qui ne fut jamais » (2). Il répondait à la lettre ouverte où Lamennais lui disait : « Monseigneur, la France a les yeux sur vous ; elle vous demande après tant d'orages, la sécurité de l'avenir. Peut-être vous faudra-il, pour réaliser ses vœux, surmonter des obstacles : elle le sait ; mais elle sait aussi qu'il n'est point de difficultés que ne vainque une conscience courageuse » (3). La conscience de l'évêque d'Hermopolis était « courageuse » clairvoyante aussi. Il faisait cet aveu dans l'intimité : « M. de La Mennais dit beaucoup de mal de l'Université, il ne connait pas tout. Mais comment remplacer cette institution qu'il voudrait détruire ? Que faire de cent mille enfants ? » La situation, en effet, était plus forte que les hommes, elle tenait à la nature même de l'institution et ensuite à l'état général de la société. Elle empirait chaque jour à mesure que l'on s'efforçait d'y remédier. A la veille de la Révolution de Juillet, Lacordaire qui était alors second aumônier du collège Henri IV rédigea pour l'archevêque de Paris, sur l'état religieux et moral des collèges de la capitale, un mémoire signé par les neuf aumôniers de ces collèges. Il suffit d'en citer le passage suivant : « Quand le cours de leurs études (des élèves des collèges de Paris) est achevé, parmi ceux qui sortent de rhétorique ou de philosophie, faut-il dire combien il en est dont la foi se soit conservée et qui la mettent en pratique ? Il

(1) *Confession d'un enfant du siècle*, ch. II.
(2) Discours au concours général 16 août 1823.
(3) Lettre à M. d'Hermopolis.

en est environ, chaque année, UN *par collège*. Ainsi, un aumônier qui consacrera huit années de sa vie à l'Université, peut espérer, tout au plus, de faire, dans ce laps de temps, huit à dix chrétiens, et s'il a des collègues, comme nous en avons tous plusieurs, cette gloire sera sujette à partage ». (1) « Que faire » ? Les hommes d'État de la Restauration se posaient la question, mais, imbus comme ils l'étaient tous de cette idée césarienne que l'éducation de la jeunesse est avant tout un levier politique dont l'État ne saurait se dessaisir, ils cherchaient en vain la réponse. L'instrument qu'ils avaient en main, n'obéissant pas, ils l'auraient volontiers changé. Où en trouver un autre? Les Jésuites « se présentaient avec les signes d'une vie toute nouvelle ». Mais la plupart des royalistes avaient contre eux tous les préjugés de leur temps. De plus, ils pratiquaient déjà la méthode parlementaire des conservateurs au pouvoir qui consistera le plus souvent à jeter en proie à l'opposition, pour repousser ses attaques, les droits et les intérêts de l'Église. Certains songeaient peut-être à reprendre par la base l'œuvre de Bonaparte et à créer un corps religieux enseignant qui serait bien à eux puisqu'ils l'auraient fait.

M. d'Hermopolis répondait peut-être à cette préoccupation de certains de ses amis, quand il écrivait, dans une note rédigée après les ordonnances du 16 juin 1828, à l'époque où le régime était à bout de voies : « N'allons pas croire qu'il soit aussi aisé d'appeler les hommes sous le joug d'une discipline monastique, que d'appeler et de ranger des conscrits sous le drapeau militaire. Jamais gouvernement temporel n'a été le créateur d'une corporation religieuse : il faut pour cela autre chose que la puissance humaine ». Oui, certes, il faut autre chose ! Mais pourquoi le gouvernement de la Restauration ne demandait-il pas à la liberté de l'Eglise de donner à la nation les hommes de science et d'œuvres pour vaincre les mauvaises doctrines qu'il ne pouvait, lui, que comprimer, et qui vivaient sous la compression, qui allaient toujours gran-

(1) Ce Mémoire est daté du 6 juillet 1830. *Vie du R. P. Lacordaire* par Foisset, I, p. 86.

dissant au point de le dominer, de l'entraîner lui-même à l'injustice ? Non, rien de semblable ne pouvait entrer dans la pensée de ces hommes dont beaucoup cependant, comme M. d'Hermopolis, ne se laissaient guider que par une haute conscience du devoir. Pour M. d'Hermopolis comme pour M. Royer-Collard, pour les royalistes de toute nuance, « les amis du Roi et les amis de la Charte », l'Université restait toujours et quand même l'Etat enseignant. Dès lors on n'y pouvait toucher et tout devait céder devant ce principe.

Il y avait lieu pourtant de tâter un principe dont l'application aboutissait — les royalistes le voyaient, le déploraient — à ruiner tout ce qu'ils auraient voulu sauver.

Ce principe, un écrivain de génie qu'ils prenaient pour un des leurs, qu'ils considéraient comme une colonne du parti, l'avait attaqué dès le début de la Restauration, ou plutôt il l'avait nié et réfuté avec éclat pour y substituer le principe de la liberté d'enseignement. Il n'était pas venu tout de suite à cette idée fondamentale, d'où sa logique devait en tirer tant d'autres, car tout « le libéralisme ultramontain » de l'Avenir est sorti de là. Lamennais, en 1814, dans sa brochure *De l'Université impériale*, ne demandait, pour ainsi dire, que par mesure provisoire, la liberté d'enseignement : le roi rentrait chez lui ; Lamennais, comme le plus grand nombre des royalistes, était disposé à lui reconnaître tous les pouvoirs qu'il voudrait s'attribuer. Cependant, le roi a maintenu l'Université ; les anciens abus s'y sont perpétués, peut-être accrus par la pente naturelle des choses. Lamennais, au fond, n'a vraiment qu'une préoccupation, le renouvellement de la vie religieuse. Il écrit dans le *Conservateur*, on le range parmi les *ultras*, mais c'est un dissident. Il ne sert qu'une cause, celle de l'Eglise ; loin de vouloir mettre la religion au service de la royauté, il entend ne servir la royauté que pour faire triompher la religion, il est déjà « catholique avant tout ».

L'expérience l'a convaincu : l'Université souffre d'un vice incurable ; il est également impossible, dans l'état des choses, de la réformer et de la détruire. Donc il faut laisser vivre l'Université, mais demander à la liberté d'élever en face d'elle

un autre enseignement où le père de famille pourra, s'il le veut, chercher pour ses enfants une éducation qu'elle ne peut pas donner. « Il est inoui, dit Lamennais, à quel point Bonaparte a corrompu la conscience publique »; la pire des erreurs, à l'en croire, qu'il lui ait inculquée, c'est le principe sur lequel est établi le monopole universitaire. « Je ne sais s'il existe un mal plus grave, et qui renferme un plus grand nombre d'autres maux, que l'abus qui rend le Gouvernement maître absolu de l'éducation. ». Les raisons qu'apporte Lamennais en faveur de sa thèse, prises de la nature même des choses, sont aussi simples que fortes; on n'y ajoutera rien dans la suite; on se contentera, pour en assurer la portée, d'invoquer la Charte de 1830. La déduction en est aussi claire que solide : c'est un bloc qu'aucun sophisme ne pourra entamer.

L'éducation de l'enfant, de droit naturel, appartient au pére, parce que l'enfant, durant le premier âge, n'appartient qu'à la famille. Le père doit pourvoir à l'éducation de son fils, comme il doit pouvoir à ses autres besoins.

Si c'est un devoir du père de pourvoir à l'éducation de son fils, de la manière qu'il juge la plus avantageuse à ce fils et à la famille, il a droit à tous les moyens d'éducation qu'offre la société dont il est membre, et nul n'est autorisé à lui en interdire aucun, ou à le contraindre sur le choix.

Le père est seul juge de l'instruction qui convient ou qui suffit à son fils, seul juge des sacrifices qu'il peut faire pour lui procurer cette instruction. Mettre l'éducation en régie, dire aux familles : Vos enfants viendront dans nos écoles, ou toute école leur sera fermée, c'est frapper au cœur la liberté et violer, si l'on peut dire, les âmes mêmes.

L'éducation embrasse non-seulement les sciences, objet de l'instruction, mais la religion et les mœurs. Elle doit déterminer les croyances, régler les mœurs et former l'esprit.

Si le Gouvernement a le droit de se réserver le privilège exclusif de l'éducation, il a le droit de donner à l'enfant la religion qu'il veut, la morale qu'il veut; il faut dire que la religion, les mœurs, que la croyance de Dieu même est soumise à la vo-

lonté du Gouvernement. Le bon sens frémit, mais la conscience frémit bien davantage.

Le Gouvernement ne peut se substituer au père, envahir ses droits, sans être chargé de ses devoirs. Dès lors, toutes les familles étant égales à ses yeux il doit également l'éducation à tous les enfants, et à tous une égale éducation.

Le droit du Gouvernement se borne à conseiller, à diriger, à offrir à tous sans contrainte les moyens d'instruction, à surveiller les établissements libres, à les supprimer même, s'ils sont dangereux pour l'Etat, pour les bonnes mœurs, ou s'ils servent à propager des doctrines funestes à la société. Tous les droits qu'il s'arroge de plus sont une usurpation de la puissance paternelle.

Le régime prohibitif appliqué à l'éducation met entre les mains du Gouvernement, ou de quelques agents secondaires, les doctrines, les mœurs, tous les appuis de l'ordre social. Quelques hommes, un seul homme, selon les circonstances, pourra faire partager à une génération entière ses préjugés, ses erreurs, ses opinions, ses passions.

Mais enfin à quel titre le Gouvernement serait-il maître absolu de l'éducation ? Serait-ce comme législateur ? Mais qui jamais imagina de régler par des lois ce qu'on doit croire et ce qu'on doit savoir ? Serait-ce comme administrateur ? Mais entendit-on jamais parler d'administrer les croyances et la morale, d'administrer l'étude du grec et du latin, d'administrer l'éloquence et même l'alphabet ? Le ridicule saute aux yeux.

On a dit : Le Gouvernement rend seul la justice, donc le Gouvernement peut se rendre seul maître de l'éducation ; et si l'on croit avoir droit de se plaindre du monopole de l'éducation, que l'on se plaigne donc aussi du monopole de la justice.

Lorsqu'il s'agit d'appliquer publiquement la loi immuable de l'ordre aux actions des hommes, rendre la justice devient une fonction du pouvoir ; fonction nécessaire et sans laquelle on ne le concevrait même pas ; car le pouvoir, moyen général de l'ordre dans la société, n'est que la justice vivante, et, soit qu'il combatte les principes de désordre par de bonnes lois,

soit qu'il assure la tranquillité commune en châtiant le crime, il juge, et la guerre même n'est qu'un jugement exécuté par la force de la société entière, une justice rendue par un peuple à un autre peuple, une punition infligée pour un délit social : toute autre guerre est un brigandage. Mais enseigner à lire et à écrire, enseigner le grec et le latin n'est pas une fonction du pouvoir ; ceux qui attribuent au Gouvernement le droit de s'emparer de l'éducation devraient être avertis de leur erreur par l'extrême ridicule de transformer le souverain en un maître d'école.

Connaître, c'est penser : et quoi de plus libre que la pensée ? Quoi de plus iudépendant de tout pouvoir humain ? En vertu de quel titre un homme dirait-il à un autre homme : Tu ne sauras rien, ou tu ne sauras que ce qu'il me plaira que tu saches ? Conçoit-on une oppression plus révoltante que cette inique oppression de l'esprit ? Mais si l'homme a le droit de savoir tout ce que ses facultés et sa position sociale lui permettent d'apprendre, il a le droit de jouir de ce qu'il sait, de ce qu'il a acquis par son travail. Or jouir des connaissances, c'est les communiquer : ainsi, l'enseignement des connaissances humaines est, par sa nature, essentiellement libre ; et les règles auxquelles il peut convenir de le soumettre ne sont équitables qu'autant qu'elles respectent cette liberté.

Si le Gouvernement seul a le droit d'enseigner à lire et à écrire, lui seul aussi a le droit d'enseigner à parler, car l'écriture n'est que la parole figurée. Etudier une langue, ce n'est de même qu'apprendre à parler, à lire et écrire, dans une autre langue, pour étendre la communication des pensées.

Le Gouvernement est maître d'ouvrir autant d'écoles qu'il voudra, et de les régler comme il le jugera convenable : mais il n'est pas maître de priver les citoyens de leurs droits. (1) Telle est, dans son ensemble, l'argumentation de Lamennais ; encore une fois, il bâtissait sur le roc. Mais il était seul alors

(1) Du Droit du Gouvernement sur l'Education — De l'Education considérée dans ses rapports avec la liberté.

ou peu s'en faut, à penser qu'il fallait ouvrir aux âmes cette voie large de la liberté. Les royalistes, ceux du moins qui avaient souci de l'intérêt de Dieu en même temps que de l'intérêt du roi, étaient de plus en plus persuadés que l'on devait se contenter d'instiller discrètement et prudemment la religion dans les veines de l'Etat, de l'Université. Quand aux « libéraux » de tous les degrés, quelle que fût l'idée qui les menait, le désir de changer la dynastie ou d'amoindrir le pouvoir — beaucoup obéissaient simplement au besoin de s'agiter —, pas plus que les royalistes, malgré leurs fastueuses professions de foi, ils n'avaient l'intention de restreindre la souveraineté de l'Etat, principalement par rapport à l'éducation. Ce qu'ils cherchaient dans les libertés publiques qu'ils revendiquaient, ce n'était pas précisément la liberté, le droit, la vie propre et inaliénable de l'âme humaine, c'était un moyen d'opposition, une force de résistance, une arme de combat contre le pouvoir, pour le détruire ou pour l'affaiblir dans les mains qui le détenaient et pour arriver finalement à s'en saisir. « L'inventeur du libéralisme » (1), Benjamin Constant, exposait, à l'occasion, les principes les plus séduisants : « L'autorité, disait-il, peut multiplier les canaux, les moyens de l'instruction, mais elle ne doit pas la diriger... La société doit respecter les droits iudividuels, et, dans ces droits, sont compris les droits des pères sur les enfants... En éducation, comme en tout, que le Gouvernement veille et préserve, mais qu'il reste neutre ; qu'il écarte les obstacles, qu'il aplanisse les chemins ; l'on peut s'en remettre aux individus pour y marcher avec succès ». (2). Il s'agissait alors de lutter contre les *ultras*, mais dès que « le parti libéral » put tirer à lui la majorité de la Chambre il fit voir sa pensée de fond. Tout de suite, il voulut marquer sa victoire — et Benjamin Constant était à sa tête — en imposant au ministère Martignac les ordonnances du 16 juin 1828 « *Les Ordonnances* », disaient

(1) Emile FAGUET.

(2) Benjamin CONSTANT, *Mercure de France* octobre 1817. De la juridiction du Gouvernement sur l'éducation.

alors à pleine bouche, ces singuliers partisans de la liberté, comme nous disons, nous : *La Rédemption*. Et pourtant, si les passions de parti ont provoqué des attentats plus désastreux, peut-être n'en pourrait-on désigner un autre, dans la longue chaîne des méfaits politiques au XIX^e siècle, où se rencontrent tout à la fois plus d'absurdité dans les principes, plus de bassesse dans les actes, plus d'agitation folle et stérile. Le grand grief que nous devons relever surtout contre cette injustice c'est qu'elle a jeté dans les esprits la semence de toutes les vexations dont les catholiques ont eu à souffrir jusqu'à nos jours.

Nous résumerons la première partie de cette étude, dans une conclusion fort simple, mais essentielle. Il y a deux systèmes d'éducation, et il n'y en a que deux : — L'Etat est le maître absolu de l'enseignement — L'enseignement est libre — C'est Bonaparte qui a conçu et appliqué dans toute sa rigueur le premier de ces deux systèmes et tous ceux qui veulent remettre l'éducation entre les mains de l'Etat, sous quelque étiquette politique qu'ils se rangent d'ailleurs, marchent sous la conduite de Bonaparte, sont les tenants de César. Quant à la liberté d'enseignement, Lamennais en a levé le drapeau en France et il l'a planté dans l'Eglise ; il y est resté depuis et on ne l'a vu que là. Il n'y a eu guère dans le passé, il n'y a plus absolument aujourd'hui, pour venir franchement se ranger sous ce drapeau que des hommes qui mettent au-dessus de tout la possession de la vérité et la pratique du devoir enseignés par Jésus-Christ.

Germain BRETON

(*à suivre*)

# NOTES ET CRITIQUES

*De Taine à Péguy*, par GEORGE FONSEGRIVE, *Correspondant*, 1916.

En une série d'articles parus l'an dernier sous ce titre significatif, M. George Fonsegrive s'est attaché à décrire l'évolution des idées modernes. Ces idées modernes, on sait assez que l'auteur les connaît admirablement pour en avoir suivi le développement avec une attention très avertie et une sympathie visible. En une large et substantielle revue des systèmes les plus représentatifs de cette évolution, en une série de raccourcis puissants qui témoignent d'une singulière maîtrise de pensée et d'un esprit très compréhensif, se trouvent synthétisées les doctrines qui marquent des étapes ou des points saillants dans cette évolution. Il s'agit donc, dans ce travail, d'une enquête, précise et objective, dans la pensée de l'auteur, sur l'ensemble des facteurs intellectuels qui ont agi sur la mentalité contemporaine pour l'amener progressivement au respect du christianisme et pour un nombre déjà considérable d'esprits jusqu'à l'affirmation de sa vérité. Ainsi ces études de M. Fonsegrive constituent-elles un chapitre très documenté et singulièrement suggestif de l'histoire des idées ; de plus, représentent-elles par leurs conclusions une œuvre nettement apologétique.

Dans cet important travail et qui n'a pas été peut-être assez remarqué, nous voudrions relever quelques traits plus significatifs, signaler des lacunes regrettables et suggérer quelques corrections ou quelques atténuations utiles.

Les deux noms mis en tête de ces pages par M. Fonsegrive symbolisent avec un relief saisissant le point de départ et le point d'arrivée du mouvement contemporain : Taine, dont la philosophie représente l'expression la plus complète de ce culte

de la science, de cette compréhension strictement positive du monde, de l'âme, de l'histoire, de la vie, qui ramène tout, comme dernière formule et suprême réalité, à la mécanique universelle; Péguy dont l'œuvre proclame hautement l'insuffisance foncière de la science et de la raison pour la compréhension totale de la vie, l'effort moral et les besoins profonds du cœur. Ainsi, au début, vers 1870, une apothéose du scientisme dans sa simplicité radicale et brutale, la conception d'un monde clos, sans mystère et sans miracle, inexorablement gouverné par les rigueurs d'un déterminisme universel; au point d'arrivée, chez beaucoup, le sens du mystère retrouvé, la suppression de la tyrannie scientifique, l'affirmation du miracle, le besoin d'horizons plus larges, l'élan de l'âme vers les réalités invisibles, affirmées, senties, reconnues comme les plus réelles, la croyance ferme et ouverte à une dogmatique, à une Eglise vivante et enseignante, au catholicisme. Et de telles doctrines, si nettement chrétiennes et si pénétrées de mysticisme sont acceptées, propagées par des disciples enthousiastes d'un Péguy, comme autrefois ces enthousiasmes allaient aux négations de Taine ou de Renan. Quelle transformation d'idées et quelle évolution de tendances!

Par quelles étapes cette évolution s'est accomplie, M. Fonsegrive le décrit minutieusement, en examinant tour à tour le mouvement littéraire, la progression scientifique et philosophique et l'investigation religieuse. Et chacun de ces mouvements représente à sa façon un effort nouveau de cette libération à l'égard de l'emprise positiviste. Limitons nos remarques, à quelques-uns de ces aperçus.

Que la rénovation du concept de science par l'introduction de l'idée d'une contingence universelle constitue une réaction victorieuse contre le positivisme, il est aisé de s'en convaincre. A l'affirmation du déterminisme universel, elle substitue la théorie d'une spontanéité partout existante en fait, quoique souvent dissimulée; les lois perdent dans ce système cette rigidité sous laquelle étouffait l'action humaine; on supprime ainsi ce cauchemar d'une mécanique écrasant tout, la liberté, l'âme, la vie, dans son déroulement fatal. Et M. Fonsegrive a grandement raison de voir là un des aspects, et les plus significatifs, de cet affranchissement de l'intelligence contemporaine.

Convient-il de lui accorder aussi aisément que cette transformation est d'origine scientifique et expérimentale ? Avant les protagonistes de la contingence, avant Duhem, Poincaré, Milhaud et les autres, Ravaisson n'avait-il pas, en des pages inoubliables et singulièrement séduisantes, reconstruit le plan d'un monde où tout serait liberté et amour ? M. Boutroux

n'avait-il pas, à sa suite, insisté sur cette même conception, pour des raisons avant tout métaphysiques? Ne convient-il pas de rappeler aussi que M. Fonsegrive lui-même, en 1887, dans un travail d'ailleurs remarquable, *Essai sur le libre arbitre*, avant M. Bergson et avant Duhem, utilisait déjà ces cas de l'universelle contingence en montrant dans ces lois scientifiques des « moyennes » sensiblement constantes, c'est-à-dire impliquant un élément d'indétermination, et non plus un absolu rigide, et dans sa *Préface*, n'avait-il pas à cœur de souligner « de combien ses idées étaient redevables aux vues profondes exprimées par M. Ravaisson? »

Et chez les savants eux-mêmes, défenseurs de la contingence, n'y a-t-il pas une large part d'interprétation philosophique? Est-ce d'après des vues strictement expérimentales que l'on oppose le fait scientifique au fait brut avec M. Le Roy, et le positivisme nouveau à l'ancien positivisme, que l'on ajoute avec M. Milhaud un quatrième état aux trois états décrits par Auguste Comte, que l'on s'attarde avec Poincaré sur cet écart entre le donné et le construit, le réel et le rationnel, le fait et sa représentation intellectuelle? En réalité, si le scientisme est une métaphysique, et combien néfaste, le contingentisme est lui aussi une métaphysique, et qui paraît éminemment favorable à la liberté. — Pourtant, cette nouvelle conception est-elle sans périls? Dans ce réveil de l'idéalisme, n'y a-t-il pas à craindre, pour la valeur même de la science, qui devient ainsi variable, subjective et relative? Et à mettre de la spontanéité partout, n'est-on pas conduit à supprimer la réalité de la liberté humaine? Nous eussions aimé qu'à côté des avantages de ces théories actuelles sur la science, M. Fonsegrive signalât aussi les dangers sérieux de cette pénétration d'idéalisme dans la pensée française.

C'est aussi la persistance de cette influence initiale de Ravaisson, jointe à celle de Maine de Biran, qui adoucit sa critique de la philosophie bergsonienne. M. Fonsegrive note avec une satisfaction évidente et légitime combien cette doctrine nouvelle apportait un soulagement aux esprits dégoûtés par les excès de l'intellectualisme scientiste, positiviste, matérialiste. Sans doute, il a soin de marquer comment l'exagération contraire et la condamnation de tout intellectualisme dans un système qui refuse toute valeur à l'abstraction est « ruineuse » et représente « le vice fondamental du système ». Mais il souligne tout ce qu'il y a de fécond dans l'intuition. Et cette intuition, qui est en son fond l'affirmation de la valeur des données de la conscience, le contact immédiat de l'esprit et du fait, le point de

jonction de deux mondes et de deux êtres, cette intuition féconde que la scolastique met à la base de sa doctrine et comme la garantie de toute objectivité, est certes nécessaire, mais à la condition de ne pas l'entendre d'une opération mystérieuse, ineffable et impossible. Et s'il est vrai que le mysticisme bergsonien a été pour certains une introduction au mysticisme chrétien, n'est-ce pas non par un prolongement logique, mais par un accident heureux, ou une sorte de redressement? Ce n'est pas en détournant de la raison que l'on peut recommander la foi.

Il semblera aussi à beaucoup que l'interprétation de l'évolution créatrice est faite dans un esprit trop bienveillant. M. Fonsegrive se refuse à souscrire aux accusations de naturalisme et de panthéisme portées contre elle, car, selon lui, M. Bergson s'est placé d'emblée au dedans de la création, sans se prononcer sur ce qui est au dehors et à l'origine. Et si nous voulons partager les espérances de l'auteur sur les ressources nouvelles et le développement ultérieur de la pensée bergsonienne, ne semble-t-il pas évident que ce « dedans » de la création contient une réalité immanente, représentée comme cause de tout progrès et de tout élan, comme créatrice ? Et ne s'agit-il pas là d'une vertu divine, immanente et intérieure ? L'esprit compréhensif, largement ouvert de M. Fonsegrive, naturellement sympathique aux efforts de ses contemporains pour tout ce qui les rapproche de la vérité du spiritualisme chrétien ne l'a-t-il pas conduit ici à un excès de bienveillance ?

Et n'est-ce pas aussi cette même bienveillance, jointe ici à des motifs plus personnels et à la ressemblance de l'inspiration fondamentale, qui lui fait défendre la légitimité et la nécessité de la méthode d'immanence d'où est sortie la philosophie de l'action ? Comme M. Blondel, M. Fonsegrive, en présence de la « résistance obscure » de nos contemporains à l'égard de toute apologétique dialectique, s'est proposé d'esquisser une démonstration expérimentale; pour l'un il s'agit, on le sait assez, d'aller de l'examen des lois de la vie, de la vie morale et spirituelle surtout, aux lois du christianisme pour montrer leur parfaite harmonie : pour l'autre, c'est de l'action, de son analyse intégrale poursuivie jusqu'au terme total de nos aspirations qu'il faut remonter à Dieu et au surnaturel : tous deux veulent ainsi d'une présentation nouvelle, à partir des faits, des faits de la vie intérieure; et tous deux veulent s'élever par là jusqu'au point de rencontre avec le christianisme dogmatique et catholique.

Or, si la tentative est éminemment louable, tant qu'elle n'est

pas exclusive, si elle dénote le souci de l'adaptation des méthodes à l'état d'âme contemporain, n'est-ce pas dépasser singulièrement ce mérite d'opportunité que la présenter comme la méthode « nécessaire »? D'Ollé-Laprune, auquel il est apparenté, M. Fonsegrive dira: « Analyser les expériences intimes de l'âme humaine lui parut une méthode supérieure à la spéculation abstraite », pour ajouter plus arbitrairement : « Le terrain des idées vivantes dans l'âme lui paraissait le seul solide ». Glissement dangereux qui passe de ce qui est estimé supérieur à ce qui est jugé seul légitime. Et s'il faut voir une réaction manifeste contre les négations du positivisme dans cette attention croissante accordée par nos contemporains aux besoins de l'âme humaine, n'est-ce pas un autre excès, et combien dangereux, de ne tenir pour terrain solide que celui de l'expérience interne? N'est-ce pas encore, toute ouverte, la voie à l'idéalisme ?

Les mêmes réserves expresses, et pour les mêmes raisons, s'imposent dans cette tentative de M. Fonsegrive pour justifier la méthode d'immanence en la présentant comme la méthode nécessaire : « Je demande où l'on pourrait trouver un point de départ pour la pensée, sinon dans la pensée elle-même ». — A cette demande il est facile de répondre. Pourquoi les faits extérieurs ne seraient-ils pas un point d'appui solide où s'appuierait également la pensée? Ne sont-ils pas eux aussi des faits primitifs? Pourquoi l'intuition serait-elle tournée uniquement vers le dedans? Et à qui fait observer que ce procédé d'immanence fut celui de Descartes, de saint Thomas, de Maine de Biran, n'est-il pas aisé de répliquer que Descartes et Maine de Biran ne s'élèvent au-dessus du fait de conscience vers la métaphysique que par la raison conçue comme faculté essentiellement objective Et la philosophie traditionnelle ne s'appuie-t-elle pas de préférence sur les faits extérieurs, tenus comme plus simples, plus évidents, pour aller sur « les ailes de la raison » jusqu'à Dieu? S'il est vrai que toute raison est immanente, et comment en serait-il autrement, son usage est transcendant. Pourquoi donc déclarer le procédé d'immanence comme seul légitime et nécessaire? Cet exclusivisme à lui seul ne conduit-il pas une doctrine anti-intellectualiste?

C'est aussi un vif regret partagé, nous le savons, par bien des lecteurs des pages de M. Fonsegrive, de ne pas lui voir accorder dans cette revue des systèmes une place honorable aux travaux de la philosophie chrétienne, aux œuvres qui la représentent dans l'Université, au mouvement croissant de rénovation de la philosophie traditionnelle. Cette omission systématique est d'autant plus regrettable dans une œuvre de cette valeur

que l'auteur a eu souci de noter et de résumer tous les travaux importants qui se rattachent au développement du spiritualisme. Et cette lacune laisserait croire à quelques catholiques français insufflsamment avertis, et plus encore aux catholiques étrangers que la pensée chrétienne en France n'a pas eu, durant cette période, ses représentants distingués. Faut-il voir dans ce silence significatif une manifestation nouvelle des tendances qui éloignaient progressivement M. Fonsegrive des doctrines aristotéliciennes, acceptées et défendues par lui au début, en le rapprochant de systèmes d'apparence plus neufs, mais bien moins sûrs, et dans la réalité bien moins d'accord avec la dogmatique chrétienne à laquelle l'auteur demeurait pourtant si profondément et si constamment attaché? Ou plus simplement M. Fonsegrive a-t-il voulu seulement regarder au dehors et décrire dans l'évolution des idées contemporaines, ce qui exprimait l'élimination progressive du positivisme et, pour rendre ses conclusions plus saisissantes, les dégager de l'examen des systèmes laïques? Même dans cette interprétation plus bienveillante, qu'on désirerait être encore plus vraie, cette explication laisse subsister dans ce tableau d'ensemble des lacunes regrettables qui pourraient passer pour des oublis ou des injustices, et elle omet de signaler l'influence réelle de ce réveil du spiritualisme traditionnel sur la mentalité ambiante.

D'autres remarques seraient nécessaires à propos des pages écrites sur l'investigation religieuse. S'il est vrai que l'examen de faits religieux s'impose avec une force croissante à la psychologie et à la sociologie contemporaines, et s'il est exact que ces discussions valent infiniment mieux que le parti pris de mépris hautain qui naguère encore faisait écarter ces faits hors du domaine de la science, n'y a-t-il pas quelque excès d'optimisme à voir dans l'apriorisme intransigeant des solutions de M. Durkheim, ou les négations d'un rationalisme obstiné et étroit de M. Belot, la preuve d'une évolution vers la pensée chrétienne?

Que s'il était nécessaire d'indiquer, parmi d'autres, ces lacunes et de formuler ces réserves, il convient de reconnaître que ces pages de M. Fonsegrive, très pleines d'idées, très fermes, d'une haute tenue littéraire et philosophique, représentent une des vues d'ensemble les plus poussées qui aient été écrites sur l'évolution des idées contemporaines; et elles mettent en un relief saisissant ce mouvement qui tourne l'intelligence française dans ses plus distingués représentants vers l'affirmation ou du moins l'estime de la pensée catholique. Et c'est ainsi que cette enquête se tourne d'elle-même, par l'inspiration qui la

domine et par les conclusions qu'elle dégage, en une œuvre apologétique d'un réel intérêt et d'une haute valeur.

Georges MICHELET.

*La Vie des clercs dans les siècles passés*, par dom Paul Benoît. Maison de la Bonne Presse, Paris, rue Bayard, 5. Un vol. in-8°, XIII-592. Prix : 5 fr.

M. le chanoine Degert a publié, il y a cinq ans, l'*Histoire des Séminaires français* jusqu'à la Révolution (1). De dom Benoît, mort l'an dernier, vient de paraître un volume sur « la vie commune et les autres institutions de la perfection au sein du clergé depuis Jésus-Christ jusqu'à nos jours » (2). A l'aide de ces deux ouvrages on peut suivre dans le détail les transformations de l'éducation du clergé à travers les siècles chrétiens. M. Degert nous parle surtout des études cléricales dans la période qui a suivi le concile de Trente; dom Benoît, très bref sur les temps modernes, décrit longuement la vie des écoles ecclésiastiques au moyen âge. Parce qu'il défend une thèse : la nécessité pour le clergé de vivre en communauté — il néglige intentionnellement les matières pédagogiques et il insiste principalement sur les avantages de la vie commune. Il a voulu justifier l'œuvre de son maître dom Gréa et il a consacré toutes les ressources de son érudition, qui est très vaste, à établir la nécessité de la vie en commun. Pour bien comprendre le livre de dom Benoît, il faut connaître l'œuvre de dom Gréa : l'essai de restauration de la vie commune dans le clergé. Voici ce que nous en apprennent les biographes de dom Gréa.

Pendant qu'il suivait les cours de l'*Ecole des Chartes*, Adrien Gréa, déjà licencié en droit, fut amené à étudier les institutions de l'Eglise au moyen-âge. La thèse qui lui valut son diplôme d'archiviste fut un *Essai sur les archidiacres*. Ce titre indique l'orientation de sa pensée. « Or, dit *La Croix*, parmi les organes de l'action de l'Eglise, son esprit distingua surtout celui qui tient le premier rang, le clergé hiérarchique. Chaque église lui apparut avec des prêtres et des clercs attachés d'une manière fixe à son service. La cathédrale que gouverne directement l'évêque, la collégiale que gouverne l'abbé, le prieur ou le prévôt, sous l'autorité supérieure de l'évêque, ont un clergé nombreux. Tous les saints Ordres y sont exercés par plusieurs membres ; des jeunes gens,

(1) *Bulletin*, (1912), p. 160. Compte rendu de dom Trilhe.

(2) M. J. Guibert, ancien supérieur de l'Ecole des Carmes, réunissait sur la fin de sa vie les matériaux d'une histoire de l'éducation des clercs. La mort a interrompu ses recherches.

des enfants offerts par leur parents viennent vivre auprès des clercs pour apprendre à leur école les sciences sacrées, se former aux vertus et aux œuvres de leur saint état ; ils grandissent là, y passent successivement par les Ordres mineurs, puis montent les degrés des Ordres sacrés, attachés à leur église, aimant leurs anciens, résolus à maintenir leurs traditions de science et de vertu.

Et du clergé de ces églises majeures, des membres se détachent, sans s'en séparer, pour aller en plus petit nombre dans les églises paroissiales faire le même ministère. Ce ministère a deux parties essentiellement liées : le soin habituel, local et pastoral des âmes, et le service divin dans l'office liturgique.

Mais Adrien Gréa voyait le ministère pastoral et la prière publique prendre une efficacité merveilleuse dans la pénitence et la mortification de ces clercs. Et cet ensemble lui apparaissait assuré par la pratique des conseils évangéliques voués par eux : la pauvreté et l'obéissance qui les détachaient des biens extérieurs et de la volonté propre ; en un mot, ces clercs menaient ia vie religieuse et, par là, étaient plus chers à leur peuple.

Cette vie, inaugurée par saint Augustin, s'était organisée et parfaite par l'influence des saints, comme saint Eusèbe de Verceil, saint Chrodegang de Metz ; les Conciles, en particulier celui d'Aix-la-Chapelle, en avaient canonisé les règles ; les capitulaires des princes chrétiens lui avaient assuré leur appui. Les *chanoines réguliers*, distingués par ce pléonasme des clercs qui ne professaient plus la pauvreté religieuse, parurent donc à Adrien Gréa l'idéal du clergé pastoral rendu plus apte, par la profession de la vie parfaite, à travailler à la sanctification des âmes.

Cet idéal, il résolut de le faire revivre. Après deux années de séjour à Rome, revenu docteur en théologie et prêtre, il en tenta une ébauche à Baudin (Jura), dans la charmante petite église gothique que M. Edmond Monnier, son oncle, venait de bâtir pour en faire le centre chrétien de ses forges. Mais il ne réalisa vraiment son projet qu'en la cathédrale de Saint-Claude, où Mgr Nogret l'amena en 1863 en qualité de son vicaire général.

Les anciens collèges de Chanoines réguliers, tout en gardant la plénitude de leur existence locale, s'étaient associés entre eux pour le maintien de la discipline. Ces Fédérations avaient des règles avec un fond essentiel commun et des variétés accidentelles dans les observances. Dom Gréa adopta celles que pratiquaient les Congrégations les plus ferventes : Aronaise de Flandre, Saint-Ruf de Provence et surtout Saint-Victor de Paris. « Nous ne voulons rien faire de nouveau, disait-il, nous ne pouvons mieux faire que les saints. »

La communauté des Chanoines réguliers de Saint-Claude, dits *Chanoines régutiers de l'Immaculée-Conception*, bénie par Pie IX

en 1870, obtint du même Pontife le Décret de louange en 1876, et de son successeur Léon XIII, en 1887, le Décret d'approbation, réservant, selon l'usage, l'approbation ultérieure des constitutions ».

Les contradictions vinrent de bonne heure et les persécutions suivirent de près le décret d'approbation. Dom Gréa dut quitter St-Claude pour s'établir à St. Antoine-en-Viennois. En 1902 les lois antireligieuses jetèrent la Communauté hors de France. Bien plus en 1908, certains membres de la Congrégation obtinrent de Rome une organisation et des observances dans lesquelles dom Gréa ne reconnaissait pas ce qu'il avait voulu réaliser. Déchargé de toute autorité, il garda avec un seul compagnon les observances de la règle qu'il avait embrassée. A ses derniers jours, il disait : « Je ne verrai pas avant de mourir la résurrection de cette œuvre qui est celle de Dieu. Elle se fera après ma mort.

C'est également la croyance de son fidèle disciple dom Benoît. Pour affermir sa propre croyance et faire partager ses convictions autour de lui, il a étudié avec une patience héroïque l'antiquité chrétienne et les institutions du moyen âge. « J'ai voulu faire, écrit-il dans une lettre récemment publiée, une histoire intime de l'Eglise, en faisant l'histoire de son clergé, en faisant l'histoire des formes de vie de ce clergé à travers les siècles chrétiens.

J'ai voulu spécialement faire l'histoire de l'état religieux et de la vie commune dans le clergé ; vie commune instituée par Jésus-Christ dans le collège apostolique et par les apôtres dans le clergé primitif; pratiquée avec diverses oscillations par le clergé des douze premiers siècles dans les presbytères des églises; autour des évêques, sous la juridiction et dans la grâce de leur état de perfection ; abandonnée ensuite dans le clergé des cathédrales et des paroisses, par l'effet de l'introduction du régime bénéficiaire ; établie, à partir du XIII[e] siècle, en dehors des presbytères, sous l'autorité immédiate du Saint-Siège, dans les Ordres auxiliaires, c'est-à-dire les Ordres mendiants d'abord, et plus tard, les Ordres des Clercs réguliers. J'ai traité beaucoup de questions connexes aux précédentes : vie liturgique et observances austères des anciens presbytères; formation ancienne du clergé dans les Ordres et par les Ordres; restaurations multiples de la « vie canonique », dans le clergé par les moines ou sous leur influence ; origine et développements du clergé séculier d'Europe.

Tous mes dires, j'ai entendu les justifier par les documents de l'histoire. De 1870 à 1890, j'avais bien réuni à cette fin trente mille textes, tirés de la *Collections des Conciles* de Labbe, que j'ai lue plusieurs fois, des *Acta Sanctorum*, que j'ai lus en entier; d'une foule d'histoires générales ou locales. Le plus grand nombre de ces textes ont péri dans un incendie, avant que la rédaction de l'ouvrage ne fût commencée ; mais il m'en restait le souvenir et la

science acquise, et j'en ai retrouvé un grand nombre, pour faire la rédaction que je présente au public. C'est donc un ouvrage que je crois bien appuyé sur les documents de l'histoire.

Ce que j'ai voulu surtout décrire et recommander par cet ouvrage, c'est la vie commune du clergé pastoral ou paroissial. Cette vie a été prescrite à *tout le clergé d'Occident*, des Ordres majeurs (sous-diacres, diacres et prêtres), par quatre Papes dans des Conciles romains : Eugène II, saint Léon IV, Nicolas II, Victor II. »

Dans l'épilogue de son livre dom Benoît affirme la nécessité d'une grande restauration dans la vie du clergé hiérarchique. « Le remède contre le naturalisme c'est le clergé lui-même, mais retrempé dans l'esprit de J.-C. et ses apôtres, établi dans toute la perfection des conseils évangéliques, revenant à la discipline primitive du renoncement parfait. » (p. 552) Un peu plus loin il dit : « La Révolution s'est acharnée partout à supprimer la propriété ecclésiastique. Il en est résulté l'anéantissement presque complet des bénéfices ecclésiastiques. C'est le moment de rétablir la propriété commune et la vie commune. » (p. 553-554) Dans un vœu suprême, il adresse à Dieu cette prière : « Daignez donner aux Eglises une multitude d'évêques qui reprennent la vie commune avec leur clergé, chantent avec leurs chanoines les offices du jour et de la nuit et exercent avec eux *collégialement* le ministère des âmes. » (p. 577)

Dom Benoît est l'homme d'une idée. Son érudition, est au service exclusif de sa thèse. Ses préoccupations disciplinaires lui font oublier les réalités de l'histoire et l'empêchent de voir la complexité des faits religieux. Le régime bénéficiaire, à qui il attribue presque tout le mal des temps présents, est pourtant entré dans le droit canonique. Le « clergé propriétaire » a organisé des œuvres qui ont valu à l'Eglise de profondes et durables admirations ; l'assimiler au « clergé marié » de l'Orient me paraît un rapprochement déplacé. A l'exemple du concile de Trente, il faut condamner l'abus, le cumul des bénéfices, non le bénéfice lui-même.

Restaurer la vie commune dans le clergé paroissial est en soi une idée excellente ; mais est-elle réalisable avec le programme que trace dom Benoît ? Ce qui permet d'en douter, c'est l'échec de dom Gréa lui-même, qui n'a pu maintenir son œuvre malgré sa vive intelligence, ses relations nombreuses, ses puissants appuis (il était soutenu par le cardinal Pie, le cardinal Mermillod, le cardinal Caverot, Mgr de Ségur). S'il a pu réunir une centaine de profès et créer quatorze prieurés, c'est principalement à l'étranger, en Ecosse, au Pérou, au Canada. Et Rome a modifié ses constitutions.

Les nécessités du ministère amèneront peut-être, après la guerre, les prêtres devenus trop peu nombreux à se grouper pour vivre en communauté, s'entraider et suffire ainsi aux charges de la vie paroissiale. Mais alors le groupement devra se constituer d'après les aspirations communes et les affinités morales. Une nomination administrative ne suffira pas à créer les liens qui resserrent entre eux les membres d'une congrégation, fût-elle de chanoines réguliers. Au moyen âge le recrutement et la préparation du clergé se faisait par la participation des jeunes clercs à la vie liturgique et à la vie ecclésiastique des presbytères groupant tout le personnel attaché à l'église, par une association lente et réfléchie à travers les degrés multiples de la hiérarchie, au fur et à mesure des progrès dans l'étude, le travail la vertu. On se connaissait, on s'éprourait : l'incorporation se faisait pour ainsi dire d'elle-même. Aucune surprise, aucun choc de caractère, aucun travers d'esprit n'était à redouter. Mais aujourd'hui le clerc, déraciné pendant dix ans, arrache à son milieu paroissial, formé dans un séminaire central, ordonné sans un titre qui le rattache à une église particulière, susceptible d'être envoyé à n'importe qu'elle église particulière, d'être retiré ensuite de la première où il a été placé pour être mis dans une autre, aura-t-il les qualités d'adaptation que requiert la vie commune et que suppose nombreuses le programme tracé par dom Benoît ? Il est permis d'en douter.

En parlant des études du clergé, dom Benoît a été amené à juger le rôle des Universités au moyen âge. « On ne peut méconnaître les services que les Universités ont rendus, principalement dans le développement des hautes études. Ces centres puissants, où le concours des docteurs les plus distingués et d'une ardente et brillante jeunesse réunissait tout ce qu'une nation et même toute l'Europe avait de plus distingué, furent d'incomparables foyers de lumière, où l'intelligence des maitres et des élèves recevait un merveilleux élan pour des recherches profondes et universelles. » (p. 404)

Ce qui vaut mieux encore que cet hommage rendu à nos vieilles Universités, ce sont les prescriptions de Benoît XII en faveur de leur recrutement. Elles sont résumées dans le volume que nous présentons à nos lecteurs. « Les chanoines qui auront terminé leurs études dans le monastère seront envoyés dans quelque grande Université pour y étudier la théologie ou le droit canon. Les maisons principales s'entendront avec les maisons moindres pour y envoyer un élève sur vingt chanoines.

Les monastères subviendront aux dépenses de leurs étudiants ; ils donneront 60 livres tournois à ceux qui auront le grade de maître en théologie, 40 aux bacheliers et aux simples étudiants en théo-

logie, 50 aux docteurs en droit canon et 35 aux bacheliers et aux simples étudiants.

On procurera aux étudiants les livres nécessaires en les prenant dans les monastères qui en sont abondamment pourvus. S'il arrive qu'un étudiant engage quelqu'un de ces livres, il sera rappelé à son monastère, déclaré inhabile à recevoir aucun bénéfice pendant deux ans et puni par son supérieur selon la gravité de la faute.

Les chanoines envoyés aux Universités demeureront ensemble, autant que possible, au moins au nombre de quatre ou cinq se contenteront de deux domestiques. Un des étudiants sera établi prieur : il aura la charge de faire observer la discipline par les élèves, de les reprendre, de les corriger si c'est nécessaire, spécialement de veiller à ce qu'ils ne fassent pas des dépenses exagérées et de leur faire rendre compte de leurs dépenses tous les mois. Les maisons d'étudiants seront visitées avec soin par des visiteurs que désignera le Chapitre de la province où ces maisons sont établies.

Après avoir étudié six ans la théologie à l'Université de Paris ou dans une autre Université, l'étudiant pourra être admis à commenter la Bible ; après huit ans, les Sentences. On laissera prendre les grades, notamment celui de docteur ou de maître, à ceux qui en seront capables. Mais nul ne pourra se présenter au grade de docteur ou de maître sans faire auparavant le serment de ne pas dépenser, pour cette circonstance, plus de 2000 livres tournois. Nul ne se présentera au grade de bachelier avant d'avoir fait le serment de ne point donner ou faire donner de festin à cette occasion. »

Cette bulle est de l'année 1339. Elle eut incontestablement des effets salutaires. Amort cite des Chapitres généraux réunis pour en ordonner la publication et l'exécution. L'Université de Toulouse lui est redevable en partie de sa prospérité au XIVe siècle. Souhaitons que parmi les œuvres de l'après-guerre il s'en trouve une qui s'efforce d'assurer à la jeune Université catholique de Toulouse un recrutement aussi brillant d'étudiants en théologie et en droit canon.

Th. Cheminat

*Sainte Paule* (*347-404*), par le R. P. Raymond Génier, des Frères Prêcheurs. 1 vol. in-12 de XII-201 pages de la Collection « *Les Saints* ». Prix : 2 fr. — Librairie Victor Lecoffre, J. Gabalda, Editeur, rue Bonaparte, 90, Paris.

La vie et les travaux de sainte Paule, la grande et riche héritière des Scipion, des Paul Emile et des Gracques, devenue ensuite

l'une des premières héroïnes des austérités des cloîtres chrétiens, la collaboratrice de saint Jérôme avec lequel elle travailla journellement durant tant d'années à la célèbre traduction latine de la Bible, réclamait une étude nouvelle. Nos écoles religieuses de l'Orient nous ont fait mieux connaître, en ces derniers temps, les figures de femmes contemporaines et aussi la vie des autres, les sainte Mélanie, les sainte Marcelle, les sainte Léa, les sainte Eustochium (celle-ci la propre fille de sainte Paule) qui toutes avaient passé volontairement de l'existence la plus opulente à la vie la plus laborieuse et la plus pauvre. Le résultat de toutes ces recherches a été de rajeunir chacun de ces beaux sujets. Cette fois, c'est à un Père Dominicain de notre Ecole biblique de Jérusalem, le Père Génier, que nous devons un livre très approfondi, très docte, d'une lecture extrêmement attachante et plein de leçons de toute nature.

Imp. A. Montlauzeur. — Toulouse

# Les origines du Libéralisme ultramontain [1]

(*Suite*)

## IX

Les jugements tout faits et fixés dans un mot manquent en général de justesse : c'est une monnaie courante dont le titre n'est pas longtemps exact, s'il l'a jamais été. Lamennais, promoteur du catholicisme libéral : la formule est simple et tout le monde s'y tient. Que de choses pourtant et quelle diversité parmi les hommes rangés sous ce drapeau. Si Lamennais, fidèle à l'Eglise, eût pu vivre assez longtemps pour suivre jusqu'au bout le mouvement religieux du siècle dernier, nous doutons qu'il eût reconnu pour ses disciples la plupart de ceux que l'on désigne habituellement du nom de « catholiques libéraux ». Ce n'est pas du côté où ils sont allés que mène la logique de ses idées.

Il y a, dans la doctrine de Lamennais, deux choses qu'il est essentiel de distinguer : le principe — il n'en avait qu'un — qui était à la base de toutes ses conceptions, de toutes ses théories de politique sociale, et les applications diverses qu'il en a faites, selon les circonstances. La liberté de l'Eglise et la restauration, par la liberté de l'Eglise, de l'ordre chrétien dans la société : voilà le principe directeur, la source perpétuellement jaillissante de toutes ses idées en apparence les plus diverses et même les plus opposées. « Il n'existe et ne peut

(1) Voir *Bulletin*, juin 1917.

exister d'union véritable qu'entre les esprits : donc la société et toutes les lois essentielles de la société sont de l'ordre spirituel ou religieux ». (1) Régulièrement, la société politique sort de la société spirituelle et lui prête l'appui de ses institutions et de ses lois. Elles sont faites l'une pour l'autre comme l'âme et le corps. Ce point fondamental, Lamennais le posait en principe dès le début de sa carrière d'écrivain. Non seulement il y est resté fidèle aussi longtemps qu'il a gardé la foi, mais il n'a pas publié un livre, écrit un article où il n'y ait fait allusion, quand il ne l'a pas rappelé expressément. Même après avoir déserté l'Eglise, il ne cessa de rêver, et jusqu'à la fin de sa vie, d'une société qui n'obéirait qu'à l'esprit. Nul n'a été, plus que lui, l'homme d'une idée, au point qu'elle finit par tourner en une véritable obsession. Au reste, quoi qu'on en puisse dire, sa rupture avec l'Eglise est demeurée aussi incompréhensible qu'elle fut lamentable, car il ruinait par la base l'œuvre de toute sa vie. La liberté de l'Eglise, en effet, était à ses yeux « l'unique nécessaire », il était prêt à y sacrifier tout le reste. Lorsque, après la Révolution de Juillet, il réclama l'entière séparation de l'Eglise et de l'Etat, ce n'était là, de son point de vue, qu'un mouvement tournant, à longue portée, pour aboutir à renouer sous une forme nouvelle l'intime alliance de la société spirituelle et de la société politique. Sa conviction n'avait pas changé : le salut du monde social dépendait toujours, dans sa pensée, de la subordination de la force à la justice, à la raison, à la vérité infailliblement connue; il fallait que le catholicisme, parce qu'il est la vérité de Dieu, la loi première et perpétuelle de l'humanité, régnât sur le genre humain ; le mouvement qui s'opérait dans le monde ne pouvait avoir pour but que de constituer le genre humain, par une même foi, dans une même société spirituelle. Il demeure entendu pour presque tout le monde que Lamennais, sous la Restauration, préconisait « la théocratie » ; il faut dire, si cette opinion est juste, que « la théocratie » constitue

(1) *De la Religion dans ses rapports avec l'ordre politique et civil*, Conclusion.

également le fond du système politique de *l'Avenir*. Le principe est le même : la liberté de l'Eglise ; le but poursuivi, le même aussi : le règne social du catholicisme.

La pensée de Lamennais, encore une fois, tant qu'il fut catholique, demeura invariable dans son fond ; il changea simplement d'attitude. Dans tous les partis qu'il a traversés, il fut « un sauvage ». Les royalistes eurent beau vouloir l'embrigader : il resta hors cadre ; au plus fort de la mêlée, il tirait sur leurs troupes. « Le Roi, la Légitimité, la Charte », tout cela lui importait fort peu ; il entendait, lui, ne servir que l'Eglise. Lorsque, enfin, il en fut arrivé à se persuader que l'esprit qui ranime et qui vivifie les choses éteintes, avait abandonné la monarchie traditionnelle, bien plus, que le pouvoir politique, attaqué d'un principe de dissolution en quelque sorte incurable, n'était plus en état de protéger l'Eglise, que sa faiblesse même l'entraînait à l'asservir, il n'eut aucun effort à faire pour « sortir », comme il disait, « de la maison de servitude ». Il changea de front, il ne changea pas de drapeau, car, encore une fois, il n'avait jamais combattu que pour la liberté de l'Eglise. Les gouvernements n'étaient plus capables, soit par esprit de domination, soit par manque de sagesse, que d'opprimer l'Eglise : il fallait donc que l'Eglise rejetât toute protection pour écarter toute entrave.

L'heure allait sonner, pensait Lamennais, vers la fin de la Restauration, où « l'Eglise pour rester ce qu'elle doit être, serait contrainte de s'isoler de la société politique et de se concentrer en elle-même, afin de recouvrer, avec l'indépendance essentielle à l'accomplissement de ses destinées ici-bas, sa force première et divine » (1). Le programme de *l'Avenir* est tout entier dans le livre : *Des Progrès de la Révolution et de la guerre contre l'Eglise*. On en voit même poindre quelques lueurs dans un autre de ses ouvrages, paru en 1825 : *De la Religion dans ses rapports avec l'ordre politique et civil*. Dans le temps même où Lamennais faisait encore appel au bras séculier, cet appui

(1) *Des progrès de la révolution et de la guerre contre l'Eglise.* Chap. IX. Des devoirs du clergé dans les circonstances présentes.

lui semblait médiocre. Il a eu toujours en défiance les gouvernements, estimé la protection dont ils couvraient l'Eglise plus avilissante qu'utile. Ils écrivait déjà dans l'introduction de *l'Essai sur l'Indifférence* : « Instruits par une expérience terrible, ils n'osent plus essayer de s'en (de la religion) passer entièrement ; mais un instinct plus fort que la voix de l'expérience les porte à démolir d'une main ce qu'ils édifient de l'autre » (1).

C'est l'entreprise misérable du ministère Martignac aux abois contre un reste de liberté laissé aux petits séminaires qui amena Lamennais à se rendre pleinement compte de sa pensée de fond et à la découvrir sans réticences. Elle apparaît clairement dans cette page d'un livre que nous avons déjà cité et qui fut écrit dans le feu de l'indignation provoquée par les fameuses *Ordonnances*. « Désormais la mesure des concessions possibles est épuisée et l'Eglise, avertie par les défenseurs officiels des actes du gouvernement qu'elle n'a point de paix à attendre de lui, jusqu'à ce qu'elle ait reconnu sa suprématie et se soit déclarée vassale de César, ne saurait, sans commettre son existence même, tenter désormais de maintenir des rapports qui déjà la constituent dans un état de dépendance incompatible avec ses droits essentiels et avec les devoirs que lui a prescrits son fondateur. Aucuns avantages ne peuvent compenser ce qu'a de funeste pour elle une semblable position. La liberté lui est nécessaire avant tout, liberté d'enseignement, de discipline, de culte; et, cette liberté, elle n'en jouira jamais aussi longtemps qu'elle la cherchera dans des transactions avec la puissance temporelle qui n'aspire qu'à l'en dépouiller peu à peu (2).

Ainsi, Lamennais était déjà « sorti de la maison de servitude » avant la Révolution de Juillet et il avait arrêté, son nouveau plan de défense sociale et religieuse. « Les doctrines de *l'Avenir* » qu'il exposera dans le

(1) *Essai sur l'Indifférence en matière de religion*. Edition Garnier. Introduction, p. 23.

(2) *Des Progrès* etc., ch. IX. p. 183.

numéro du journal du 7 décembre 1830, sont déjà ses doctrines, y compris « la totale séparation de l'Eglise et de l'Etat » ; le mot ne se trouve pas dans les lignes qu'on vient de lire, mais la chose y est clairement indiquée.

Son « libéralisme », pour parler comme tout le monde — rien de moins exact au fond, s'il s'agit du Lamennais de *l'Avenir* — son « libéralisme » ne fit pas explosion comme une opinion nouvelle qui éclate tout-à-coup sous l'inspiration des circonstances. Les libertés publiques qu'il réclama de la Monarchie de Juillet, il les avait — les plus essentielles du moins — revendiquées sous le gouvernement déchu. Il était disposé, avant la chute des Bourbons, nous venons de le montrer, à pousser jusqu'au bout les conséquences pratiques de sa politique religieuse. La liberté, il l'avait toujours demandée ; il la demandait maintenant autant et plus que les Libéraux, et surtout plus sincèrement qu'eux, mais non pas dans le même esprit. La liberté n'était pas « sa religion » ; elle devait le devenir un jour, mais seulement après qu'il aurait jeté par terre tout l'édifice de politique sociale qu'il avait bâti sur « la loi parfaite de justice et de vérité, sur le droit immuable du catholicisme ».

## X

Le principe dominant du « Libéralisme », qui se retrouve dans toutes les fractions et dans toutes les écoles du parti, qui en fait l'unité, malgré leurs divisions et leurs luttes, c'est la souveraineté de la raison, l'indépendance de la raison individuelle par rapport à la religion, à la morale, à la science, à la politique, dans tous les domaines de l'intelligence. Or, tout au contraire, pour Lamennais, le catholicisme, c'est-à-dire « la vérité même de Dieu, la loi première et perpétuelle de l'humanité » : voilà le fondement et la règle du devoir, de la conscience, de l'intelligence. Le catholicisme seul peut constituer une société véritable, et comme il a en soi la puissance de la vérité, la puissance de l'amour, la puissance de Dieu, il doit triompher de toutes les résistances. Type et moyen nécessaire de l'unité

sociale, l'Eglise l'appelle depuis dix-huit siècles et travaille incessamment à la réaliser ; elle arrivera enfin à instituer les peuples, le genre humain dans l'unité. Le système social qui fait effort pour s'établir et qui s'établira, malgré les passions qui l'attaquent et les passions qui croient le servir, n'a qu'un but : l'unité progressive du genre humain sous une même loi, dans une même société que n'altèreront point les différences nationales, la royauté temporelle du Christ par l'affranchissement des peuples et la liberté de pensée et de conscience. Ainsi, les libertés publiques que demande Lamennais, il ne les demande pas pour elles-mêmes, mais uniquement parce qu'il les croit nécessaires pour constituer, par l'unité de foi, le règne du Christ. Dans son système « la liberté est tellement liée avec la souveraineté du Christ et de l'Eglise qu'elles lui paraissent devoir être le fondement et la condition l'une de l'autre et ne pouvoir ni exister ni être conçues séparément ».

Nous sommes ici aux antipodes du « Libéralisme » Le système de Lamennais que nous appelons « le libéralisme ultramontain » pour concéder quelque chose à l'opinion commune bien que les deux mots se repoussent, le système de Lamennais ressemble si peu au « Libéralisme » proprement dit qu'il en est la négation expresse et totale. Les disciples de Lamennais, ceux du moins qu'on lui a donnés pour disciples et que l'on a nommés *les catholiques libéraux*, ont pu faire quelques concessions — nous croyons qu'ils en ont fait — au Libéralisme ; quant à lui, il n'en a fait aucune ; les erreurs qu'il a commises et pour lesquelles il a été justement condamné n'avaient, si l'on peut ainsi dire, rien de commun avec l'essence « du Libéralisme ». Deux points constituent le fond de cette doctrine : L'homme ne reconnaît qu'un souverain : la raison, sa raison ; dès lors le droit suprême, inaliénable de l'homme, c'est de ne dépendre que de lui-même, et la société en réalité n'a pas d'autre but que de garantir et d'accroître l'indépendance individuelle. Or, rien de plus opposé à la pensée de Lamennais — et nous parlons du Lamennais de *l'Avenir* — que ces deux dogmes « libéraux » de la souveraineté de la raison et de l'indépendance individuelle. Sa doctrine se ramène à

deux affirmations qui en sont la contradiction formelle : L'unique source de la vérité, de toute vérité, c'est la foi, l'enseignement infaillible de l'Eglise ; la liberté ne saurait avoir qu'une raison d'être, un seul but : propager le règne du Christ.

## XI

Lamennais, sans doute, était persuadé que « les libertés de la société moderne » allaient devenir bientôt et pour un temps indéfini, au sein des peuples chrétiens, les rouages essentiels de l'organisation sociale. Sa prévision eût-elle été hasardeuse — et le cours des événements l'a justifiée — il ne pouvait pas être condamné pour avoir tenté d'entrevoir l'avenir.

Il allait plus loin. Les catholiques, pensait-il, au lieu de combattre la transformation politique qui s'annonçait, pouvaient et devaient s'y adapter, entrer dans les cadres nouveaux de la vie publique, pour y servir l'Eglise. Avait-il tort et l'a-t-on repris, à proprement parler, pour avoir émis cette opinion, donné ce conseil ? Nous ne le croyons pas. L'Eglise a traversé les siècles, au milien d'un monde perpétuellement agité et bouleversé par les entreprises humaines, sans se refuser ni se donner à aucun système politique, ne demandant jamais qu'une chose, la liberté de porter la parole et les bienfaits de Dieu. L'Eglise n'est spécialement, ni absolutiste, ni libérale ; elle est l'Eglise. Tant que l'ordre ancien a subsisté, elle le respecta ; quand des faits nouveaux s'annoncèrent, elle attendit ; où l'ordre nouveau s'est établi, elle a acquiescé.

Lamennais demandait davantage : il voulait que l'Eglise allât au-devant de la Révolution qui était en marche, qu'elle en hâtât l'avènement dans le monde entier, en se rangeant ouvertement du côté des peuples contre les rois. Il demandait donc à l'Eglise de faire ce qu'elle n'a jamais fait, ce qu'elle ne pourrait faire sans cesser d'être l'Eglise, de régler sa route d'après des principes humains. En invitant l'Eglise à se mêler au combat des opinions et des partis, Lamennais ne commettait pas simplement une erreur de doctrine, il se contredisait. Quelle était, en effet, sa pensée dominante qu'il proclamait hautement et à tout propos ? Placer l'Eglise « au-dessus des passions humai-

nes et des tempêtes de la politique ». Et la première démarche qu'il lui conseillait, c'était de se mettre à « l'avant-garde de l'humanité marchant à la conquête de l'avenir ! »

En outre, Lamennais voulait que l'Eglise brisât toute espèce de liens avec les gouvernements, qu'elle réclamât elle-même la liberté de conscience illimitée et, comme conséquences, les libertés d'enseignement, d'association, de la presse, sans aucune restriction, au nom de la liberté religieuse. Or, il y avait là encore des erreurs et des contradictions de plus d'une sorte.

« La religion est le premier fondement, la condition essentielle de toute société ». « L'Eglise, en soi, n'est que l'expression vivante de l'intelligence sociale » ; elle seule possède et peut enseigner « les principes du droit nécessaires à la constitution politique de la société », car « la société politique n'est que l'extension, le complément de la société primitive des esprits ». L'alliance intime de l'Eglise et de la société politique a existé dans le passé ; elle se rétablira dans l'avenir « sous une forme nouvelle que nul ne saurait prévoir ». « Naturellement, l'Eglise et l'Etat sont inséparables ; ils doivent être unis comme l'âme et le corps : voilà l'ordre ». Les peuples sont en marche, « à travers l'aride désert des institutions purement humaines, vers la *cité seule habitable*, où Dieu règne sur l'homme et où l'homme « n'obéit qu'à Dieu ». (1) Voilà quelles étaient les idées de Lamennais par rapport au caractère fondamental de la société politique et au rôle de l'Eglise dans l'ordre social. Mais s'il en est ainsi, la séparation de l'Eglise et de l'Etat pourra-t-elle jamais être considérée comme un progrès ? Pourra-t-il venir un temps où la grande famille chrétienne n'ait plus besoin d'être « placée même temporellement sous la tutelle de l'Eglise ? » Conçoit-on que les gouvernements soient jamais dispensés « d'obéir à la loi de justice » dont l'Eglise est l'interprète infaillible ? « La loi de justice et de vérité est immuable dans son essence » ; l'Eglise en sera jusqu'à la fin des temps la dépositaire et l'organe ; « le pouvoir, quel

(1) Voir l'*Avenir*, passim.

qu'il soit, n'a de droit que pour exercer un devoir de justice ». Il s'ensuit rigoureusement que les rapports de l'Eglise et de l'Etat sont, en tout temps, essentiellement les mêmes, c'est-à-dire que l'Etat n'a jamais le droit de rejeter les prescriptions de l'Eglise, chargée par son divin auteur d'enseigner les principes du droit politique tout aussi bien que ceux de la morale privée. L'Eglise garde toujours la même autorité pour diriger l'Etat dans l'application des règles fondamentales de l'ordre public et l'Etat, qui pourvoit aux intérêts temporels, a toujours l'obligation de ne contredire en rien dans son gouvernement les enseignements et les lois de l'Eglise.

Il se peut que l'entente de l'Eglise et de l'Etat soit interrompue, que l'Etat ne tienne plus compte, dans les lois qu'il édicte pour la société politique, des prescriptions de l'Eglise. Il se peut que l'Eglise soit ainsi contrainte de se retirer en elle-même, de se renfermer dans l'ordre spirituel, de vivre côte à côte avec l'Etat comme si elle ignorait l'Etat et lui était inconnue. Cette émancipation de la société politique, cette séparation, l'Eglise la subit, elle ne l'accepte pas : c'est un désordre. Il ne lui est pas possible de l'approuver, encore moins de l'appeler de ses vœux, de presser elle-même les gouvernements d'en venir à cette extrémité.

Si la séparation de l'Eglise et de l'Etat devient, par l'effet des circonstances, inévitable, il arrive parfois que la Providence l'offre à l'Eglise comme un abri contre la servitude. Même alors, l'Eglise ne fait que se résigner ; elle n'y voit jamais qu'une situation violente où son droit est sacrifié.

Les peuples auront beau croître en liberté, réduire même par impossible, comme l'espérait Lamennais, l'action gouvernementale à l'ordre purement administratif — ce n'est pas de ce côté, il s'en faut, que se dirige le mouvement politique — dans le temps même de leur plus grande royauté, il y aura toujours une liberté qu'ils ne pourront revendiquer légitimement, la liberté de se donner des lois sans se soucier de la doctrine et de la discipline de l'Eglise.

Lamennais, il est vrai, plaçait, au bout des voies diverses où s'avance présentement l'humanité, un état social où les peu-

ples seraient pleinement soumis à l'Eglise. Tel devait être un jour l'empire du Christ sur les nations que la société politique se fondrait, disparaîtrait en quelque sorte dans la société religieuse. Mais, en attendant la réalisation de cet idéal et même pour en hâter l'avènement, l'Eglise et l'Etat n'avaient qu'à se séparer. L'Etat, désormais, allait fonder ses institutions, faire ses lois, gouverner l'ordre temporel, comme si le peuple qu'il régit n'avait aucune religion. L'Eglise, de son côté, devait enseigner ses dogmes, régler sa discipline, ordonner son culte sans aucune préoccupation de l'organisation de la société politique. Mirage décevant ! L'Eglise libre, l'Etat libre : rien de plus simple, tant qu'il ne s'agit que de limiter en idée le domaine de l'Eglise et celui de l'Etat. La liberté circule dans l'un et dans l'autre sans obstacles, parce que ce ne sont là que des abstractions façonnées arbitrairement. Dans la réalité, l'Eglise et l'Etat ne sont jamais séparés ; la loi civile a beau établir la séparation : l'Eglise et l'Etat sont toujours en face l'un de l'autre ou plutôt l'un dans l'autre et rien n'y fait. Les points de rencontre n'en sont même quelquefois que plus nombreux, toujours que plus douloureux, du moins, pour les âmes religieuses.

## XII

L'Eglise a le droit d'être libre dans son enseignement, dans sa discipline, dans son culte. Ce droit, ce n'est pas l'Etat qui l'a créé, l'Eglise le tient de son fondateur. Mais, parce que c'est un droit qui s'exerce au sein de la société politique, il faut que l'Etat le reconnaisse et le consacre, il faut, pour que ce droit ne soit pas, de fait, lettre morte, que l'Etat assure, garantisse à l'Eglise les moyens de l'exercer.

Le droit de l'Eglise, en soi, est immuable, toujours le même ; la forme qu'il revêt dans la pratique, varie avec les temps et les circonstances. Dès lors, les garanties dont l'Etat doit l'entourer, les moyens que l'Etat doit assurer à l'Eglise pour l'exercice de son droit, changent également. L'Eglise ne réclame jamais qu'un droit, toujours le même dans son fond,

le droit d'exercer librement son ministère; mais les conditions où elle l'exerce varient parce que la société change perpétuellement. Dès lors, la liberté pratique à laquelle l'Eglise a droit et que l'Etat doit lui assurer n'est pas la même d'un temps à l'autre, d'un pays à l'autre; elle dépend de l'ensemble des circonstances sociales. C'est à l'Eglise qu'il appartient de savoir et de dire jusqu'où doit s'étendre, selon les temps et les lieux, l'application de son droit. Si l'Etat lui refuse la mesure de liberté pratique dont elle a besoin et qu'elle croit juste de réclamer, les moyens de distribuer son enseignement, de promouvoir le culte et la discipline qu'elle juge nécessaires et possibles, l'Etat viole son droit: il se sépare de l'Église en lui refusant le concours qu'il lui doit. Ainsi, la séparation de l'Église et de l'Etat, considérée non plus dans l'abstraction mais dans la réalité, c'est l'hostilité de l'Etat contre l'Eglise, car l'Etat n'est vraiment séparé de l'Eglise que là où il ne fait pas, où il refuse de faire pour l'Eglise, pour la liberté de l'Eglise ce qu'il peut et ce qu'il doit, vu l'ensemble des circonstances où se développe le mouvement social. Par suite, demander la séparation de l'Eglise et de l'Etat, c'est d'abord demander l'impossible : il y aura toujours, quoi qu'on fasse, des points de rencontre et donc des rapports à régler; c'est ensuite sacrifier le droit de l'Eglise. Lamennais, sans doute, ne l'entendait pas ainsi. C'est, au contraire, pour sauvegarder pleinement les droits de l'Eglise qu'il voulait la séparer de l'Etat; elle recouvrait, pensait-il, par la séparation, toute sa liberté; elle n'avait plus d'autre moyen de s'assurer l'entière possession de ses droits. Oui, peut-être, si l'Etat se composait d'esprits capables de ne céder qu'à la pure logique. Et encore, même du seul point de vue logique, l'espérance de Lamennais était-elle fondée ? L'Etat séparé de l'Eglise, fait les lois que bon lui semble, gouverne comme il l'entend, sans avoir à tenir compte de la doctrine et de la discipline de l'Eglise : en principe il ignore l'Eglise. Il pourra donc établir, par exemple, au sujet de l'enseignement, des associations, telles lois qu'il jugera favorables à ses intérêts. Elles seront peut-être en opposition complète avec les lois de l'Eglise : peu importe; dès

que l'Etat est séparé de l'Eglise, non pas simplement de fait mais de droit, comme le veut Lamennais, cette opposition n'en fera pas des lois injustes.

La séparation, telle qu'elle s'établit dans les sociétés modernes, après une lutte plus ou moins longue entre l'Eglise et l'Etat, n'est qu'une fiction, sous le couvert de laquelle l'Etat fait peser sur l'Eglise une oppression plus lourde. Lorsque le pouvoir civil, là où règne la séparation légale, a cessé de mettre des entraves à la liberté religieuse, comme en Angleterre, (1) le régime a subi, par l'action du temps, une transformation radicale. La séparation n'est plus que nominale; l'Etat, loin d'ignorer l'Eglise catholique, prend soin, au contraire, de « la laisser se développer selon ses propres idées », il dirige, dans cet esprit, son action gouvernementale. Ce n'est plus proprement la séparation, mais l'union, ou, tout au moins, l'accord.

Lamennais se jeta dans les doctrines extrêmes de *l'Avenir*, par désespoir d'obtenir d'un gouvernement inconséquent et faible, la liberté d'enseignement. L'Eglise était, à ses yeux, par-dessus tout, une autorité doctrinale. Ce qu'il revendiquait principalement pour l'Eglise, c'était la liberté de son enseignement, le droit d'annoncer « la vérité de Dieu », en tout temps, par tous les moyens, à tous les esprits. Or, cette liberté, déjà si entravée, sous l'Empire, la Restauration ne fit rien pour la dégager, elle la resserra encore plus; elle y ajouta les liens de ses faveurs. Le prêtre n'était plus alors, semblait-il, qu' « un homme qui administre au profit du pouvoir la conscience des peuples ». Tout entier, donc, à la pensée d'affranchir de la domination, de l'ingérence du pouvoir politique, l'apostolat de l'Eglise, Lamennais finit par ne plus voir d'autre abri, pour la liberté religieuse, que dans l'indépendance absolue et réciproque de l'Eglise et de l'Etat.

La liberté totale de l'enseignement, telle qu'il n'avait cessé de la réclamer, c'était déjà, sur un point particulier — on ne l'a pas assez remarqué —, la séparation. L'Eglise, disait

(1) Voir *Le Catholicisme en Angleterre*, Mandement pour l'Avent 1916 de S. G. Mgr. Keating, Evêque de Northampton.

Lamennais, doit pouvoir enseigner où, quand, comme elle veut, ouvrir autant d'écoles qu'elle le juge à propos, sans que l'Etat s'en mêle. L'Etat n'a sur les établissements scolaires de l'Eglise qu'un droit de police générale. Etranger à toute croyance, puisqu'il tolère, protège même tous les cultes, il ne saurait intervenir en quoi que ce soit dans l'apostolat de l'Eglise, dans son œuvre d'éducation. De là à dire que l'Etat doit se tenir complètement en dehors de l'Eglise pour que l'Eglise puisse jouir de l'entière liberté de sa mission, il semble qu'il n'y ait qu'un pas. Ce pas, Lamennais devait être entraîné, par la pente de sa logique, à le franchir; il étendait le même raisonnement à toute l'action de l'Eglise et, au nom de la liberté, brisait l'un après l'autre, tous les liens qui la rattachent à l'Etat. L'Eglise, en effet, ne saurait contracter avec l'Etat la moindre alliance, lui concéder, par exemple, le choix de ses premiers pasteurs, sans aliéner, pour une part, sa liberté d'action. Cela n'est pas contestable, mais il s'ensuit précisément qu'il ne faut pas, en général, vouloir régler d'un seul point de vue la conduite des choses humaines, parce qu'elles sont très complexes. La liberté, même celle de l'Eglise, n'est qu'un moyen qui se plie aux circonstances; Lamennais faisait au contraire de la liberté de l'Eglise une chose intangible, inaltérable, il y subordonnait tout.

## XIII

La liberté d'enseignement était donc la première en date de cette série de libertés publiques qu'il développa dans *l'Avenir*; elle fut également sa base d'élan, sa première raison de réclamer toutes les autres. Lamennais concevait d'ailleurs la liberté comme un droit qui se suffit à lui-même, qui n'a pas besoin d'être reconnu par l'autorité publique pour être exercé. Le seul moyen d'être libre, pensait-il, c'est de *l'être*, c'est d'agir comme si l'exercice de la liberté ne devait provoquer aucune opposition. « Qu'elle (l'Eglise) se considère comme indépendante et veuille l'être en effet, qu'elle se montre telle en tout

et toujours, qu'au lieu de laisser mettre ses droits en compromis, elle en use sans timidité, sans hésitation, et bientôt elle reprendra un ascendant immense, car elle est le seul pouvoir qui subsiste aujourd'hui ». (1)

C'est là, croyons-nous, une conception anarchique et révolutionnaire de la liberté que l'Eglise n'a jamais pratiquée ni professée. Elle demande la liberté ; quand on la lui refuse, elle subit la contrainte en affirmant son droit ; il n'y a qu'une liberté qu'elle ne sacrifie jamais c'est de dire la vérité et de communiquer la vie aux âmes.

La liberté d'enseignement était, d'après Lamennais, comme du reste, toutes les libertés dont l'Eglise a besoin et plus qu'aucune autre, un droit dont elle devait s'emparer ; elle n'avait pas à demander le consentement de l'Etat. Elle avait même le devoir d'en user, parce que le droit n'existe jamais sans le devoir de l'exercer ; le laisser inactif, c'est le nier et le violer. En outre, Lamennais était convaincu que la liberté d'enseignement était pour tout citoyen de droit légal. Le monopole de l'Université ne reposait, d'après lui, que sur le décret de 1808, assise tout-à-fait insuffisante pour en établir la légalité. De plus, la Charte — il s'agit de celle de Louis XVIII — garantissait la liberté de conscience ; elle garantissait donc également la liberté d'enseignement qui en est la condition. Il écrivait déjà en 1818 : « Tout Français peut, dans l'état actuel de notre législation, et en acquitant l'impôt légal, ouvrir autant d'écoles qu'il voudra, les régler comme il voudra, y enseigner ce qu'il voudra, sans que personne ait le droit d'y apporter obstacle » (2)

Tel était son sentiment sous la *Monarchie de droit divin;* la Révolution de Juillet ne pouvait que l'y affermir.

Ce fut, en vertu de ces principes, que, le lundi 9 mai 1831, *l'Agence générale pour la défense de la liberté religieuse* ouvrit « une école gratuite d'externes, sans autorisation de l'Université, rue des Beaux-Arts, n° 5, à Paris ». « M. de Coux,

(1) *Des progrès*, etc., ch. IX p. 184.

(2) *Mélanges*, etc., Sur les attaques dirigées contre les Frères des Ecoles chrétiennes en 1818.

l'abbé Lacordaire, le vicomte de Montalembert prenaient sur eux la responsabilité légale de cette école ». Ils ne pensaient pas, croyons-nous, donner longtemps l'instruction aux enfants qu'ils y rassemblèrent. Ils voulaient en « prenant possession de la première liberté du monde, de celle qui est la mère de toutes les autres, sans laquelle il n'existe ni liberté domestique ni liberté de conscience, ni liberté d'opinions, mettre l'Université aux prises avec des hommes ». On sait comment ils y réussirent au-delà de leurs prévisions. Condamnés, ils devaient l'être, car, enfin, qu'elle que soit la portée de cette maxime : « la liberté ne se donne pas, elle se prend », des juges n'en sauraient faire la règle de leurs décisions; mais leur parole, devant un autre tribunal, n'aurait pas eu, dans le public, le retentissement qu'elle obtint à la Chambre des Pairs.

Le schisme de Lamennais vint briser brusquement le mouvement d'opinion créé par *l'Avenir*. « Combien j'ai su d'âmes espérantes, disait Sainte-Beuve au malheureux grand homme, que vous teniez et portiez avec vous dans votre besace de pèlerin et qui, le sac jeté à terre, sont demeurées gisantes le long des fossés » (1). Hélas, et combien aussi d'espérances ! La démocratie s'élevait; rien ne devait arrêter ses progrès, mais l'Église était là, pensait Lamennais « pour discipliner son naturel sauvage, comme la mère auprès du berceau ». Seule, en effet, « la main habile et prudente de l'Eglise pourrait donner à ce torrent un lit régulier et un cours paisible; alors ses puissantes eaux porteraient la splendeur de l'ordre et de la vie au lieu de porter le ravage et la mort ». Le premier, Lamennais disait à la génération de 1830 ce que tant d'autres ont répété depuis, que la religion et la liberté loin d'être inconciliables sont nécessaires l'une à l'autre et qu'il fallait jeter entre elles les bases d'une éternelle alliance.

Et cette œuvre, à laquelle il était si convaincu que la Providence voulait l'employer, il allait tout-à-coup l'abandonner comme un enfant qui jette au vent le tas de sable qu'il vient d'amasser et n'y pense plus ! Qu'aurait pu faire Lamennais,

(1) *Portraits littéraires* : M. de La Mennais.

dans cette voie, si, au lieu de trahir tout ensemble sa foi et son génie, il eût contenu son « libéralisme ultramontain » dans les limites que lui traçait l'autorité religieuse ? Nous l'ignorons et nous ne voulons faire à ce sujet aucune supposition.

Il n'est question ici que d'une phase de la politique religieuse, de la pensée qui dirigea les catholiques dans leurs luttes pour la liberté d'enseignement.

Il fallut attendre dix ans avant de reprendre, sur cette ligne, la campagne de *l'Avenir*. Puis, quand on se fut bien battu, dix ans encore, pour des idées, tout d'un coup le combat cessa, les hommes d'expédients prirent le pas sur les hommes de doctrine; on vit cette chose étrange, les catholiques n'osant plus demander pour l'Eglise la grande et loyale liberté d'action qui avait été, vingt ans, l'objet constant de leurs vœux et reconnaissant même en quelque sorte qu'ils avaient eu tort de la demander. Mais n'anticipons pas les temps.

## XIV

L'esprit de l'Université triomphait dans la Révolution de Juillet; le monopole universitaire et le nouveau régime étaient liés d'intérêts. Cependant, comme toutes les Révolutions, celle qui avait renversé Charles X s'était faite au nom de la liberté. Du balcon de l'Hôtel de Ville, après avoir reçu l'accolade du Duc d'Orléans, Lafayette avait fait des promesses; *la liberté d'enseignement* y était comprise. Qu'il sût bien ce qu'il voulait dire, on peut en douter. Il n'est pas sûr non plus que les députés, en inscrivant à l'article 69 de la nouvelle Charte : « Il sera pourvu par des lois séparées, et dans le plus court délai possible, aux objets qui suivent », ces mots... « 8 L'instruction publique et la liberté d'enseignement », il n'est pas sûr, disons-nous, que les signataires du statut fondamental se soient bien rendu compte de ce qu'ils mettaient dans ce petit paragraphe. Dupin qui le vota prétend qu'il avait été rédigé contre les écoles secondaires ecclésiastiques, c'est-à-dire pour soutenir et non pour « attaquer le droit de l'Etat, le corps

chargé de distribuer le bienfait de l'enseignement public ». C'est fort possible et, pour notre part, nous croyons volontiers que Dupin et ses collègues prophétisèrent, comme Caïphe, sans le savoir. Mais les catholiques purent leur dire ensuite : Ce qui est écrit est écrit. Vous n'avez pas fait la Révolution pour nous, mais nous en profitons; vous avez promis la liberté d'enseignement, il faut nous la donner.

Le Gouvernement de Juillet, qui prétendait rattacher son origine à un mouvement populaire, était obligé de compter avec l'opinion. L'*Agence générale pour la défense de la liberté religieuse* avait suscité la création d'un bon nombre d'écoles libres semblables à celle de la rue des Beaux-Arts.

Le Ministre de l'instruction publique, M. de Montalivet n'y voyait que des « entreprises illégales » et les faisait fermer. Mais, en même temps, il ne pouvait oublier que la Charte avait « proclamé la liberté d'enseignement » et que « cette promesse du pacte fondamental était aussi inviolable que toutes les autres ». Le 24 octobre 1831, il présentait à la Chambre des Députés un projet de loi sur l'instruction primaire où il faisait une part, bien modeste d'ailleurs, à « la libre concurrence ». Cette démarche resta sans effet par suite d'un changement de ministère.

M. Guizot devait reprendre le projet de M. de Montalivet, en l'étendant du côté de la liberté. Le 28 juin, sur sa proposition, fut votée une loi qui reconnaissait pour l'enseignement primaire deux sortes d'écoles, les écoles publiques « qu'entretiennent, en tout ou en partie, les communes, les départements ou l'Etat, et les écoles privées laissées à l'initiative et à la charge des particuliers ». Tout individu, âgé de dix-huit ans accomplis, nanti d'un certificat de moralité dont la loi déterminait les conditions et d'un brevet de capacité, pouvait exercer la profession d'instituteur primaire et diriger un établissement primaire. L'Université lui délivrait, après examen, le brevet de capacité; l'Etat faisait surveiller son enseignement; sauf ces deux points d'attache, il était libre d'établir son école où il voulait et de la diriger comme il l'entendait. La pensée qui avait inspiré M. Guizot — et il ne s'en cachait pas — c'était

de favoriser, par la liberté, le zèle chrétien, le dévouement des congrégations religieuses : « Je pris grand soin, écrit-il, dans ses Mémoires, de défendre les associations religieuses contre les préventions et le mauvais vouloir dont elles étaient souvent l'objet; non-seulement je les protégeai dans leur liberté, mais je leur vins en aide dans leurs besoins, les considérant comme les plus honorables concurrents et les plus sûrs auxiliaires que, dans ses efforts pour l'éducation populaire, le pouvsir civil pût rencontrer » (1). M. Guizot, du reste, voulait que la religion fût partout l'âme de l'instruction primaire et il avait fait inscrire à l'article premier de la loi que « l'instruction primaire comprenait nécessairement l'instruction morale et religieuse ». Or, voici le commentaire qu'il faisait à la tribune, de cette disposition de la loi : « L'instruction morale et religieuse n'est pas, comme le calcul, la géométrie, l'orthographe, une leçon qui se donne en passant, à une heure déterminée, après laquelle il n'en est plus question. La partie scientifique est la moindre de toutes, dans l'instruction morale et religieuse. Ce qu'il faut, c'est que l'atmosphère générale de l'école soit morale et religieuse... Si l'instruction morale et religieuse ne plane pas sur l'enseignement tout entier, vous n'atteindrez pas le but que vous vous êtes proposé, quand vous l'avez mise en tête de l'instruction primaire ».

De tous les hommes du « juste-milieu », ce protestant était à peu près le seul qui fût bien persuadé de la nécessité sociale de la religion, qui le fût pratiquement, qui eût vraiment à cœur d'établir « entre la religion et la politique, entente et harmonie ». Tout le monde alors, sauf deux ou trois exaltés, parlait bien de la religion, dans les assemblées politiques, voire même du clergé et de l'Eglise; c'était une mode, pour ne pas dire une tactique; mais, chez la plupart, il n'y avait là que des mots, une attitude, des formes polies, un respect extérieur et de pure convenance. Au fond des cœurs, c'était le

(1) *Mémoires* de M. Guizot, t. III, p. 79. Voir dans les pages suivantes ses relations avec l'abbé Jean de Lamennais, le fondatenr de la Congrégation de l'instruction chrétienne.

dédain, la défiance, toujours près d'éclater en hostilité ouverte : « vous avez peur de l'Eglise », leur disait Montalembert. Ils lui reconnaissaient « le droit d'exister, à la condition d'être réglée, soumise, respectueuse et facile ; espèce de femme de ménage qu'on ne consulte sur rien, mais qui a son utilité pour certains détails de l'économie sociale » (1).

Guizot désirait faire pour l'instruction secondaire ce qu'il avait fait pour l'instruction primaire, y établir, au moins en partie, la liberté promise par la Charte. En janvier 1836, à la veille de la dissolution du cabinet, il déposa un projet de loi qui ne devait être discuté que plus tard, sous un autre ministère, sans, du reste, jamais aboutir. Guizot a résumé lui-même dans ses Mémoires les dispositions de son projet en ces termes : « Je soumis l'Université à la libre concurrence de tous ses rivaux, sans distinction ni exception, et sans imposer à aucun d'eux aucune condition particulière. Je renvoyai à d'autres temps et à d'autres lois les questions qui ne tenaient pas essentiellement au principe que je voulais fonder, entre autres celles que soulevaient les petits séminaires et les divers établissements ecclésiastiques qui avaient été l'objet de mesures spéciales soit de faveur, soit de rigueur. (2) Non, ce n'était pas, au sens plein du mot, l'établissement de la « libre concurrence » en face de l'Université; Guizot avoue lui-même qu'il avait « un vif instinct » des préventions de l'époque contre l'Eglise et qu'il en fit dans la préparation de son projet « la règle de sa conduite ». Toutefois, de tous les projets présentés sous Louis-Philippe, c'est celui de Guizot qui offrait, dans l'enseignement secondaire, un plus large champ d'action à la liberté. L'Eglise pouvait en profiter : « les libéraux » y signalèrent naturellement une réaction du ministère en faveur du clergé.

Quand Guizot eut repris le ministère de l'instruction publique sous la présidence de M. Molé, le projet vint en discus-

(1) MONTALEMBERT, *Du Devoir des catholiques dans la question de la liberté d'enseignement*, Œuvres polémiques t. I, p. 332.

(2) *Mémoires*, t. III, 106.

sion le 14 Mars 1837. On fit beaucoup de discours pour ne pas dire grand chose et pour n'arriver à aucune conclusion. La Chambre n'avait guère qu'un souci : paralyser l'action de l'Eglise, empêcher que « l'Instruction publique ne tombât aux mains des Jésuites ». Sur la proposition de M. Vatout, elle décida que tout chef d'établissement fût tenu de jurer « qu'il n'appartenait à aucune association ou corporation non autorisée ». « C'était, dit Guizot, imposer à la liberté de l'Eglise catholique et de sa milice, en matière d'enseignement, des restrictions particulières, et enlever à la loi proposée ce grand caractère de sincérité et de droit commun libéral que j'avais eu à cœur de lui imprimer. Mon projet tomba avec moi, sans aller jusqu'à la Chambre des Pairs... Il ne méritait plus aucun regret ».

Cinq années s'écoulèrent ensuite durant lesquelles il n'y eut plus au sujet de la liberté d'enseignement que des pourparlers de Montalembert avec Villemain et Cousin ou des projets qui ne sortirent pas des cartons. Le n° 8 de l'article 69 de la Charte n'était après dix ans qu'une pierre d'attente. En réalité — il faut le dire parce que c'est la vérité — les hommes qui eurent le pouvoir sous le règne de Louis-Philippe, quelle que fût leur nuance politique, ne cherchèrent qu'à éluder la seule des promesses de la Charte dont l'Eglise et la conscience des catholiques aient réclamé l'accomplissement. Guizot lui-même, tout persuadé qu'il était que « la religion est un principe éminemment social, l'allié naturel, l'appui nécessaire de tout gouvernement régulier », Guizot n'eut pas l'âme assez forte pour faire, de la justice et non de l'intérêt d'un parti, la base de son système politique.

## XV

Cependant, le droit d'accaparer l'éducation, le Gouvernement de Juillet, moins qu'aucun autre, pouvait le revendiquer. Napoléon avait fondé l'Université pour attacher la nation à son œuvre et à sa dynastie : c'était son but hautement déclaré. L'Université était sa chose, il l'avait créée, il pouvait, pensait-il, en faire ce qu'il voulait. De plus, l'ayant organisée pour éle-

ver des enfants catholiques dans l'immense majorité, il avait décidé qu'elle prendrait « pour base de son enseignement les préceptes de la religion catholique ».

Ce droit d'autocratie intellectuelle qu'avait exercé Napoléon, pouvait, sinon se justifier, du moins s'expliquer comme une nécessité de l'époque, de l'œuvre de régénération qu'il accomplissait.

La Restauration, pour maintenir le monopole universitaire, invoquait un double droit. Le Roi, remontant sur son trône, c'est le chef de famille qui rentre dans son domaine et qui a la charge de le gérer de son mieux. Or, s'il juge qu'il est de son intérêt et de celui de « sa famille » de faire élever « ses enfants », « par des hommes de son choix », de ce point de vue, il n'y a rien à dire. De plus, il y a une religion d'Etat; l'Etat a donc le droit et le devoir de faire enseigner la religion, le catholicisme dans ses maisons d'éducation. Si les maîtres qu'il emploie pour cela manquent de savoir-faire ou de zèle, que les parents se plaignent, qu'ils réclament que les enfants soient élevés plus chrétiennement. Mais à quel titre demanderaient-ils la liberté de les faire élever par des maîtres qui ne dépendraient pas du Gouvernement ? Encore une fois, il est difficile de le dire, si l'on part uniquement de ce principe qu'il y a une religion d'Etat, que l'Etat, par sa constitution même, est chargé de promouvoir l'enseignement et la pratique de la religion.

Sous la Monarchie de Juillet, il n'y a plus de « religion d'Etat » ; le catholicisme est simplement « la religion professée par la majorité des Français ». « L'Etat est incrédule, officiellement incrédule » ; non-seulement il n'est plus chargé d'enseigner la religion catholique, mais à parler exactement, il n'en a pas le droit, puisqu'il ne peut le faire sans prendre parti pour un des cultes auxquels il a promis une égale liberté d'action et de propagande. Puisque « le but final de l'éducation », de celle que donne l'Etat, ne peut plus être, comme le demandait jadis le bon Rollin, « de former des hommes chrétiens », que l'Etat ne peut plus « diriger les études vers ce but », il lui est impossible également, sans confisquer les droits de la conscience chrétienne, de retenir de force, dans ses collèges, les enfants

des catholiques qui doivent, avant tout, apprendre à « connaître, aimer et servir Dieu ».

De plus, la liberté d'enseignement avait été formellement stipulée par la Charte de 1830. Les adversaires du monopole lui avaient toujours reproché d'être illégal, de ne reposer que sur un décret. Que ce reproche fût fondé ou non, il est certain que le monopole ne pouvait subsister, après la Révolution de Juillet, qu'en violation du Pacte fondamental sur lequel était établi le nouveau régime; plus cette situation se prolongeait, plus l'illégalité devenait flagrante, la Charte étant toujours là pour promettre « qu'il serait pourvu dans le plus court délai possible à la liberté d'enseignement ». Double engagement de la Charte, par rapport à la liberté religieuse et à la liberté d'enseignement, double obligation pour le Gouvernement de Juillet, de mettre fin au monopole. D'un autre côté, aux griefs qu'avaient eus dès l'origine les catholiques contre l'Université était venu s'en ajouter un autre, d'une gravité toute spéciale.

Avant 1830, l'irréligion se propageait dans les collèges de l'Etat, principalement par contagion : la propagande de l'incrédulité n'y était pas, à proprement parler, organisée. La plupart des maîtres étaient incroyants, beaucoup même, impies; naturellement ils donnaient, sous le rapport religieux, de mauvais exemples, souvent aussi, de mauvais conseils; au cours des leçons, l'occasion se présentant, la religion, l'Eglise, les prêtres étaient mis en cause, surtout persiflés; c'était l'attaque sournoise et voltairienne, des réflexions, des commentaires de circonstance comme celui de ce professeur qui traduisait *auri sacra fames* : *la cupidité sacerdotale*; rien de suivi, de systématique. Sous la Restauration, la grande plaie de l'éducation, c'était la société elle-même où se recrutaient les maîtres et les élèves; rien n'y était mieux porté, dans cette société, que l'obscénité et le blasphème; la France était alors inondée des ouvrages de Voltaire et de Rousseau — de 1817 à 1824 plus de deux millions de volumes imprimés et répandus — et de tous les classiques de l'incrédulité (1); les chansons de

(1) Voir *Le Parti libéral sous la Restauration*, par Thureau-Dangin p. 330.

Béranger couraient partout comme un nouvel Evangile. En un mot, une atmosphère d'impiété enveloppait la jeunesse et les écoles; la foi s'y éteignait comme la vie dans un air irrespirable.

XVI

« Les Libéraux », en 1830, furent surpris de leur victoire; beaucoup même eurent peur de leur succès. Deux ou trois ans après la Révolution qui leur avait livré le pouvoir, les haines antireligieuses qu'ils avaient excitées, sous la Restauration, ils ne demandaient pas mieux que de les voir s'attiédir. Toutefois, les mêmes préjugés persistaient ou, pour mieux dire, ils s'étaient, chez la plupart, consolidés en système. Ce fut alors que commença, sous l'inspiration et la conduite de Cousin, la propagande méthodique de l'incrédulité par l'enseignement du « rationalisme ». On lui a fait honneur d'avoir restauré, dans la philosophie, le spiritualisme. Il faudrait, croyons-nous, pour trouver dans cette affirmation l'expression de la vérité, la ramener à des proportions plus humbles. Le spiritualisme — un certain spiritualisme du moins — a régné, dans l'enseignement philosophique, en France, une quarantaine d'années, sous l'influence de Cousin, cela est incontestable. Mais ce qui ne l'est pas moins, c'est qu'il y intronisa « la philosophie séparée », une philosophie qui avait pour but non pas simplement de s'organiser en dehors de la foi, par la simple raison, mais de supplanter la foi et de suffire pour la conduite de la vie morale, « pour le salut », aurait dit Renan, avec sa manie de corrompre le sens de la langue chrétienne. En dépit de toutes les équivoques dont il l'a enveloppée, la pensée de Cousin sur ce point n'a pas varié : « la philosophie est la lumière des lumières, l'autorité des autorités », il n'y en a pas d'autre pour l'homme capable de réflexion. « La philosophie est heureuse de voir le genre humain presque tout entier entre les bras du christianisme, et elle se contente de lui tendre doucement la main », mais « le nombre des penseurs, des esprits libres, des philosophes s'accroîtra sans cesse, jusqu'à ce qu'il devienne la majorité dans l'espèce humaine » (1). En tout

(1) *Introduction à l'histoire de la philosophie,* 2e leçon.

cas, il n'y a pas deux philosophies, ni deux manières de l'enseigner, il n'y en a qu'une, « la philosophie qui fait des esprits libres », qui les fait passer de la foi à la réflexion, « du demi-jour du symbole à la grande lumière de la pensée pure ». Les professeurs qu'il formait, franchissaient tous, à peu d'exceptions près, « ce passage » et s'employaient à leur tour, selon la pensée du maître, à le faire franchir à leurs élèves. M. Janet a fait honneur à Cousin d'avoir été le précurseur des laïcisateurs de nos jours. Il a raison. Cousin formait à l'Ecole Normale, dans la section de philosophie, les apôtres d'une Eglise laïque; il les envoyait en mission, il dirigeait leur apostolat; pour lui et pour eux, la grande affaire était de propager une nouvelle révélation, la vraie, la dernière, celle de la philosophie, car la philosophie, disait Cousin, dans ce langage pompeux et aussi, volontairement voilé, qui lui était propre, « la philosophie, c'est la dernière victoire de la pensée sur toute forme et tout élément étranger, le plus haut degré de la liberté de l'intelligence ». (1) Il voulait faire prendre « la robe virile à l'espèce humaine », ou du moins à une partie de l'espèce humaine, lui faire « voir clair dans plus d'une chose où jadis des ténèbres respectables étaient devant elle ». « Ce petit professeur, né dans un grenier, était passé grand seigneur ». Il en avait les goûts et les préjugés. Pour l'aristocratie intellectuelle, celle qui s'élève dans les collèges, la philosophie, « la forme rationnelle de la pensée » ; pour le reste, « la vile multitude », disait Thiers, le catéchisme, « la foi qui s'attache aux symboles », qui croit et ne se rend pas compte de ce qu'elle croit. Renan dira lui aussi, plus tard : « Que l'Eglise admette deux catégories de croyants, ceux qui sont pour la lettre et ceux qui s'en tiennent à l'esprit... Conservons au peuple son éducation religieuse, mais qu'on nous laisse libres » (2). Ecoutez M. Thiers devant la Commission extraparlementaire de l'enseignement de 1849 : « Dans l'instruction primaire je suis tout disposé à accorder une influence absolue et exclusive au clergé parce que l'ins-

(1) *Introduction à l'histoire de la philosophie*, 2e leçon.

(2) *La Réforme intellectuelle et morale de la France*, p. 98.

truction primaire s'adresse aux masses, que les masses ont besoin de vérités imposées, que la foi doit être leur seule philosophie, ...je différerais d'avis en ce qui concerne l'instruction secondaire, qui s'adresse aux classes moyennes de la société, dont l'esprit, qui veut comme un droit la libre discussion philosophique, se révolterait contre des doctrines imposées ». (1) Quelle conception étrange de la foi et de la liberté intellectuelle ! Et pourtant, voilà trois hommes représentatifs de groupes d'esprits très différents qui s'y rencontrent. Il faut le reconnaître, c'est l'aboutissement naturel de l'orgueil philosophique. « L'éducation scientifique de la démocratie » comme on dit présentement, c'est-à dire la propagation de la libre-pensée dans les masses populaires, n'est qu'une formule à l'usage des candidats aux élections. Malheureusement, il y a eu trop de gens pour en avoir besoin : elle a prévalu dans l'application. Cousin, lui, pouvait s'en passer ; son talent avait suffi pour le faire « un des princes du peuple ». Il n'y avait plus de « religion d'Etat » sous la Monarchie de Juillet; Cousin pensa sérieusement à mettre, à la place, une « philosophie d'Etat ». Elle serait enseignée au nom de l'Etat à ceux qui devaient constituer proprement l'Etat, la partie gouvernante, « le pays légal ». Et comme, dans le gouvernement représentatif, sous un régime de discussion, il n'y a qu'un souverain, la raison, « le pays légal » ne doit se composer que « d'esprits libres ». La foi n'y est plus à sa place ; « la philosophie », la raison qui s'est élevée « du demi-jour des symboles à la pensée pure », doit l'y remplacer. Le raisonnement est simple ; Cousin l'estimait parfaitement juste. Il ne doutait pas de son droit d'être l'unique professeur de philosophie de la France, car c'était lui et lui seul qui enseignait la philosophie dans tous les collèges de France. C'était lui qui formait tous les professeurs de philosophie, ceux du moins qui passaient par l'Ecole Normale — les autres marchaient à la suite —, lui qui les plaçait aux divers postes qu'ils occupaient et « il considérait tous les professeurs de philosophie comme chargés de porter la parole en son nom » (2) : la philosophie avait

(1) *Les débats de la Commission de 1849*, par H. de LACOMBE, p. 196.

(2) *Victor Covsin*, par Jules SIMON, p. 116.

en lui « son évêque » ou mieux son Pape. Remplis de l'esprit du maître, les disciples s'acquittaient avec zèle de leur mission; ils répandaient « les grands principes de la raison », ils faisaient de la plupart de leurs élèves « des esprits libres » (1). Rien, encore une fois, n'était plus naturel aux yeux de Cousin que cette « royauté intellectuelle », ce despotisme qu'il exerçait sur la jeunesse : « c'était l'avènement de la philosophie ». « Je connais la liberté de penser, disait-il, et je la réclame; mais je ne connais pas la liberté d'enseigner : c'est l'Etat qui enseigne ». On se demandera peut-être comment, dans ce système, la liberté de penser est sauvegardée ? C'est bien simple. Cousin, lui, pensait librement, puisqu'il n'admettait d'autre autorité que celle de la raison, que toute sa doctrine était le fruit de la raison; dès lors, les maîtres qui la distribuaient en son nom, les élèves qui la recueillaient, participaient à la liberté de penser; c'était la pensée libre qui allait se propageant, par ondes, à partir de Cousin, jusque sur les bancs du plus petit collège de France : la philosophie n'est-elle pas, par définition, « le plus haut degré de la liberté de l'intelligence ». « Quelle chose admirable que la philosophie » disait M. Jourdain ! Ce qui est plus merveilleux encore, c'est que la société, dans son ensemble, ait été, pendant vingt ans, la dupe de cette fantasmagorie de philosophie et de liberté !

L'enseignement philosophique n'apparut pas d'abord aux catholiques, ni même au clergé, ce qu'il était, un principe de ruine pour la foi des jeunes gens s'ajoutant à ceux qui existaient déjà au sein de l'Université et plus actif que les autres : Cousin faisait tant et de si belles professions de foi en faveur de la religion, cette « sœur immortelle de la philosophie » qui « puise dans un commerce intime avec elle des inspirations puissantes, qui met à profit ses grands enseignements » ! Les catholiques sont timides par tempérament; ils croient au bien sur les moindres apparences. Et puis, parce qu'il nous a été dit que « nous ne sommes pas de ce monde », il nous arrive

(1) Voir *Victor Cousin, sa vie et sa correspondance* par BARTHÉLÉMY ST. HILAIRE. t. 1, p. 471-500.

trop souvent de ne pas nous mettre assez tôt ni assez bien au courant de ce qui s'y passe, des idées qui s'y font jour et qui s'y propagent. Enfin, les catholiques n'étaient pas habitués à la liberté, aux institutions de la société nouvelle; il leur fallut du temps, particulièrement aux évêques, pour arriver à se persuader « que la souveraineté ne résidait plus dans la royauté seule, mais dans la nation tout entière » et qu'il résultait « de cet état de choses un ensemble de droits et de devoirs nouveaux ».

Germain BRETON.

(*A suivre*).

# La Conversion, « Lieu » apologétique [1].

Lorsque l'Apologétique sera définitivement constituée, l'un de ceux qui auront contribué à ses progrès entreprendra, sans doute, à l'imitation du grand théologien Melchior Cano un traité des *Lieux apologétiques*, introduction aux *Lieux théologiques*. La métaphysique, la psychologie, l'histoire, les sciences physiques et naturelles fourniront des arguments dont il faudra déterminer le rang hiérarchique et apprécier la valeur. Nous possédons déjà de remarquables essais dont il importera de tenir compte et des preuves telles que les miracles et les prophéties, désormais décisives et définitives. Dans quelle mesure pourra-t-on leur adjoindre des démonstrations moins directes et comment devra-t-on rattacher celles-ci aux éléments dont se compose le système classique ? Il semble résulter des discussions récentes que la question est encore prématurée.

Songeons, en effet, que si les Apologies sont aussi anciennes que le christianisme et en certain sens antérieures à son existence, l'Apologétique ne remonte guère qu'au XVIII^e siècle. On sait bien qu'on en trouve les principes non seulement dans les Sommes du moyen âge, et spécialement dans l'œuvre incomparable de saint Thomas d'Aquin, mais dans les livres inspirés du Nouveau Testament. Pourtant, la structure ordonnée, l'organisme cohérent, l'appareil systématique, en un mot la science destinée à préparer et à justifier l'acte de foi, à l'imposer à la raison, s'est progressivement élaborée et la forme distincte qu'elle a revêtue provient, surtout, du moins en France, de la réaction nécessaire contre le scepticisme de Bayle, le déisme de Voltaire et de J.-J. Rousseau, l'incrédulité des Encyclopédistes. Il n'est donc pas surprenant que l'édifice pour lequel les

(1) Le Père Mainage : *L'heure des âmes*, 1^re série. — Paris, P. Lethielleux. — *Introduction à la Psychologie des convertis*. — Paris, Gabalda, 1913. — *La Psychologie de la conversion*. — Paris, Gabalda, 1915.

défenseurs de la religion ont successivement apporté des matériaux soit encore inachevé, c'est-à-dire, à certains égards, imparfait et incomplet.

# I

La profession du christianisme suposant essentiellement, à l'origine, une conversion, l'adoption d'une doctrine et d'une vie nouvelles, il est permis et indiqué de se demander si cette transformation de l'âme ne révélait point la cause surnaturelle seule capable de la produire et ne devait prendre place parmi les sources d'arguments ou les « lieux » apologétiques. Un savant religieux, le R. P. Et. Mainage, a répondu affirmativement. « Il nous a semblé que le moment était venu d'annexer à l'apologétique scientifique cette riche province de l'expérience religieuse et qu'un *essai* en ce sens ne serait point dépourvu d'intérêt » (1).

L'*Essai* se développe en trois ouvrages distincts : le premier historique, le deuxième méthodique, le troisième dogmatique. Dans l'*Heure des âmes*, l'auteur décrit trois expériences religieuses caractéristiques : celle d'Albert de Ruville, professeur à l'Université de Bâle; celle de Miss Baker appartenant, par sa naissance, à l'anglicanisme; celle du Danois Joergensen, dont le nom, grâce à sa belle *Vie de saint François d'Assise*, est devenu familier et sympathique au public français. L'intense vie intellectuelle de ces trois contemporains donne à leur témoignage un relief éclatant; leurs conversions nous apparaissent comme des faits privilégiés, fournissant un fondement solide à nos inductions. Cependant, l'horizon s'élargit dans le volume intitulé *Introduction à la Psychologie des convertis*, qui se présente comme une critériologie applicable à tous les phénomènes qu'embrasse la même catégorie. Jusqu'à quel point l'action divine s'est-elle manifestée ? Par quels moyens peut-on la découvrir, la dégager, la mettre en lumière ? Puisqu'il s'agit de faits internes : pensées, aspirations, suggestions, désirs, sentiments, résolutions, le problème ressortit à la psychologie. Mais s'il la dépasse, la solution qu'il comporte nous conduira au delà de ses données et nous élèvera au-dessus de ses conclusions. A cette condition seulement il pourra être revendiqué par l'Apologétique.

Néanmoins, ces états d'âme étant avant tout des faits réels et concrets, leur description précédera toute interprétation;

(1) *Introduction à la Psychologie des convertis* (p. 8).

d'où l'étude préalable des sources, puisqu'enfin il s'agit d'histoire. Information exacte, incontestable vérité, deux qualités suffisantes mais indispensables d'un témoignage : celui-ci ayant pour objet des faits exceptionnels exige un contrôle sévère et minutieux; les impressions confuses, les défaillances de mémoire, les inconscientes tendances d'un zèle de néophyte, les réticences d'une humble modestie ou d'une pudeur délicate peuvent le déformer ou l'altérer. D'autre part, l'importance exceptionnelle de ces événements qui tranchent sur la trame grise de l'existence, la pureté et la sincérité d'une conseience à laquelle les convertis ont généreusement offert de si méritoires sacrifices, présentent des garanties qu'il est difficile et parfois impossible de contester.

Cependant, il s'en faut que nous soyons toujours en relation immédiate avec ces nouveaux catholiques, les documents suppléeront à ce défaut. Leur discernement sera plus malaisé que leur recherche, car ils nous embarrasseraient, plutôt par leur profusion et leur prolixité; ils diffèrent d'aspect aussi bien que de valeur. Par exemple, Mme Swetchine, la noble amie de Lacordaire, a marqué les étapes de sa marche vers l'Eglise dans les pages de son Journal et de sa Correspondance; saint Augustin a écrit son autobiographie en ses *Confessions* et François Newman en son Apologie; nous sommes ici en possession de documents directs que rien ne peut égaler. Des *Vies* telles que celles de Lamennais ou de Veuillot ne sont pas négligeables et seront, maintes fois, munies de tels signes de vérité qu'elles engendreront la certitude. Le R. P. Mainage y joint des romans et des poèmes autobiographiques, tels que : *En route* de Huysmans, ou *Sagesse* de Verlaine; il nous prévient, sagement, que nous devrons les utiliser avec précaution. Pourtant, si les cadres, les circonstances se ressentent de l'invention et de l'imagination, l'émotion et l'accent permettront d'entrevoir des replis et des détours par lesquels nous pourrons pénétrer dans ces mystères de la vie intérieure. Enfin, de même que l'un des avantages les moins contestables du roman est de suppléer aux lacunes, aux restrictions de notre expérience, telle œuvre de Paul Bourget ou de René Bazin nous fournira des observations, des rapprochements, des analogies et des analyses propres à aiguiser le sens psychologique ou à le guider en ses investigations.

A quel genre faudra-t-il rattacher des maximes religieuses ou philosophiques, plus ou moins reliées entre elles, dont les *Pensées* de Pascal sont l'immortel modèle ? Sous leurs abstractions, sera-t-il possible de démêler des crises morales dont les phases et les dénouements sont susceptibles de nous éclairer et de nous convaincre ? Assurément, pourvu qu'on se garde des généralisations aventureuses et des affirmations absolues. Le

« *congeries probabilitatum* » est un moyen de connaissance dont il ne faut user qu'avec une prudence extrême et une rigoureuse obéissance aux lois de la logique.

Il est bien clair qu'un prêtre, un confesseur est appelé à recevoir de très précieuses confidences, mais si elles sont caractéristiques et très propres à éveiller en ceux qui les écoutent des résonances vibrantes et nuancées, elles ne sont, ordinairement communicables ni moralement, ni psychologiquement, par suite de l'obligation inviolable du secret et du manque ordinaire de précision.

Ce travail d'observation, de classement une fois déterminé, il faut assembler et unir des éléments épars et disjoints; par quel procédé ? Starbuck et Coe préconisent la méthode positive : l'expérience doit nous fournir des relations constantes et nous amener à formuler des lois. Mais il n'y a pas de lois de l'extraordinaire; il y a seulement des causes. Si la conversion était naturelle, on pourrait découvrir la suite régulière des antécédents et des conséquents qu'elle implique. L'expérience religieuse est individuelle et varie comme la personne qui en est le théâtre et le sujet : « *Omne individuum ineffabile* ». Ranger sous des lois fixes les conversions de Chateaubriand et de ~~la réalité ? Le R. P. Mainage a répondu à cette question en~~ Brunetière, de Huysmans et de Coppée est une entreprise non seulement chimérique mais contradictoire, si cette transformation revêt un caractère miraculeux, puisque le miracle est en dehors des lois.

Tout au rebours, un théologien genévois prétend déduire les effets de la conversion d'un dogme religieux : la rédemption à laquelle aspire la subconscience s'impose comme un postulat et son application à chacun de nous comme une démarche obligatoire; d'où, chez le converti, un ensemble de jugements de valeur changeant ses conceptions des choses et les orientant vers sa fin religieuse; cela ressemble au *tu dois, donc tu peux*, développé dans la *Critique* de la raison pratique, et dont on essaye d'extraire une morale formelle. Les pensées et les actes de l'homme régénéré par cette croyance se dévident comme les corollaires d'un théorème. On démêle en cette mixture la théorie protestante de la justification, le piétisme de Schleiermacher, le criticisme de Kant, les jugements de valeur de Ritschl et cette construction *a priori* n'est qu'un composé d'abstractions dont on ne peut dire comme de celles par lesquelles naissent nos idées qu'elles aient un fondement dans la réalité.

L'induction sera donc la méthode efficace, celle qui est conforme aux exigences de notre nature et à l'objet de nos recherches. « Observer, supposer, vérifier, telles sont les trois phases de la méthode inductive » (1). Partir des faits réduits à

(1) *Op. cit.*, p. 118.

leurs caractères essentiels, après une discussion, s'il y a lieu, de leur authenticité; imaginer les causes possibles qui sembleraient capables de les produire; éliminer toutes celles qu'un examen sincère et sérieux déclare et démontre impuissantes; si les forces naturelles et humaines sont dépassées, nous avons le droit et le devoir de les écarter comme de vaines hypothèses. Il ne restera plus qu'une intervention divine, un secours providentiel, un concours surnaturel qui deviendra incontestable si toutes les circonstances de la conversion qu'il domine et pénètre se groupent harmonieusement sous sa dépendance et qui nous autorisera et nous obligera à reconnaître l'origine divine et l'essence surnaturelle de la religion à laquelle les convertis consacrent leur adhésion, leur cœur et leur vie.

Cette propédeutique est-elle autre chose qu'un plan dessiné par notre désir, une sorte de discipline idéale sans contact avec la réalité ? Le R. P. Mainage a répondu à cette question en appliquant la méthode dont il avait édicté les règles, dans une série de conférences données, quelques mois avant la guerre, à l'Institut catholique de Paris et recueillies dans le volume publié sous ce titre : *La Psychologie de la conversion*. Après avoir résumé et apprécié librement son livre, nous verrons s'il y a lieu de promouvoir le phénomène moral de la conversion à la dignité de « *Lieu apologétique* ».

## II

Une alternative nous guette dès que nous nous engageons en ces régions, sur ce domaine de philosophie religieuse : surnaturelle, la conversion n'est plus un fait psychologique; car la grâce dont elle est le fruit se dérobe à la conscience elle-même des convertis; fait psychologique, la conversion n'est plus en dehors ni au-dessus des lois de la nature; elle n'est plus la note d'une doctrine, le signe d'une cause divine, le critérium d'une révélation; un choix ne s'impose-t-il pas à nous ? Pas plus que lorsqu'il s'agit d'un miracle proprement dit, puisqu'il est opéré dans l'univers visible; les flots et les vents apaisés sont un phénomène météorologique, le figuier desséché un phénomène biologique, l'eau changée en vin un phénomène chimique, le paralytique guéri un phénomène thérapeutique; pourtant, ces faits nous poussent hors des limites du monde où ils se réalisent, parce qu'ils échappent aux lois qui le régissent et manifestent une cause supérieure aux forces qui le meuvent ou l'animent; ainsi, le passage de l'incroyance à la foi et du vice à la vertu sont assurément des états d'âme perceptibles, mais la manière dont ils s'accomplissent déborde l'activité humaine de l'être qui en est le sujet.

Mais comment éliminer toutes les causes possibles, surtout lorsqu'il s'agit d'une science en voie de progrès dont l'allure s'est si profondément modifiée ? Les aspects nouveaux qu'elle peut revêtir n'empêchent point qu'elle ne possède une catégorie de faits incontestables, un ensemble de lois fixes.

N'y a-t-il point des simulations en cette matière comme dans les sciences occultes ? Il y en a, puisqu'il y a des menteurs, des hypocrites, des insensés, des cupides; néanmoins, il est faux qu'on ne puisse, en certain cas, démasquer la perfidie ou discerner les vrais chrétiens. Le R. P. Mainage affirme à bon droit que l'intégrité et la durée sont deux marques caractéristiques d'un véritable retour à Dieu. Si l'expérience psychologique est subjective, les dispositions et les habitudes qui en résultent produisent des effets, laissent des traces, se traduisent dans la vie extérieure, objective et observable. Comme les phénomènes de l'ordre physique réclament une explication qui les déborde et une force qui les dépasse, ces âmes retournées et changées peuvent laisser voir en elles des opérations spéciales qu'elles ne sont pas aptes à produire par l'exercice et le jeu de leurs facultés.

La première hypothèse qui se présente consiste à considérer la conversion comme une conviction nouvelle, implantée dans l'intelligence par des arguments rationnels. On sait que Copernic et Galilée ont fait tourner la terre autour du soleil parce que cette théorie s'accorde aux observations et aux calculs astronomiques; ainsi, le converti, qui considérait autrefois son moi comme le centre du monde, lui fait maintenant décrire son orbite autour du Soleil de justice, parce qu'il s'aperçoit qu'il se laissait prendre aux apparences et que d'invincibles raisons l'ont amené à modifier sa conception des choses.

Il est hors de doute que l'esprit est conquis par la vérité lorsqu'elle se montre à lui dans la radieuse lumière de l'évidence. D'autre part, les motifs de crédibilité, s'ils ne possèdent pas une évidence *contraignante*, rayonnent pourtant une clarté suffisante pour obtenir une adhésion, laquelle peut bien laisser subsister des doutes imprudents et téméraires, mais non une hésitation fondée et raisonnable : si quelque chose existe, Dieu existe; si Dieu existe, Jésus est Dieu; si Jésus est Dieu, l'Eglise qu'il a instituée est la maitresse de la vérité, le guide de la conduite, la source de la grâce. Donc, tout homme doit croire à ses enseignements, obéir à ses préceptes, recevoir la vie surnaturelle que nous infusent les Sacrements. Sans doute, cette série de propositions est logiquement enchaînée, mais chacune d'entre elles exige une démonstration. Celle-ci est accessible à une intelligence moyenne et il n'est pas nécessaire, pour en montrer la liaison et la solidité, d'un appareil compliqué de métaphysique, d'histoire et d'exégèse.

Néanmoins, deux difficultés se dressent devant l'intellectualiste qui attribuerait le retour à Dieu à une enquête de ce genre; car 1° elle ne fut pas entreprise par le très grand nombre des convertis; 2° elle n'a suffi à aucun d'entre eux. Certes, on ne croirait pas si on ne voyait pas qu'il faut croire; l'axiome si souvent répété de saint Thomas demeure absolument vrai; mais les raisons de croire sont parfois latentes, inaperçues; telles que les convertis nous les rapportent, elles nous semblent ordinairement simplement vraisemblables ou même dépourvues de valeur; isolées, sans étais qui les appuient, sans armature qui les contient et les soutient, elles ne seraient guère efficaces pour un esprit critique, habitué aux méthodes scientifiques, résolu à tout peser, à tout analyser, à tout mesurer, à tout contrôler; pourtant des esprits très cultivés, un Brunetière, un Huysmans s'en contentent.

Ajoutons que la démonstration la plus savante, munie de dialectique et d'érudition, assimilée par une réflexion prolongée ne suffit à personne pour dire : je crois. Les théologiens connaissent les raisons de cette impuissance : la foi est une vertu, un acte de volonté; la foi est une grâce, un don gratuit. La croyance n'est donc jamais le résultat d'une recherche intellectuelle, la conclusion d'un raisonnement. Le P. Mainage nous cite Loti et Maurice Barrès. Ce dernier exemple est surtout frappant. Me permettra-t-on d'y joindre l'auteur de l'*Action française et la religion catholique?* Aucun apologiste n'a célébré avec plus de fermeté et d'éclat les bienfaits sociaux du catholicisme que Charles Maurras; cet admirable Français, cet ami fervent et fidèle de l'Eglise est pourtant encore séparé du christianisme. Tout au rebours, le juif Hermann Cohen et l'incrédule désespéré Paul Claudel ont été entraînés par des impulsions très distinctes des preuves philosophiques et bien autrement puissantes que les jugements purement logiques. Le conférencier a le droit d'affirmer que « la conversion n'est pas l'effet, le résultat, le fruit d'une enquête intellectuelle (1).

Serait-ce parce qu'après tout l'intelligence est passive : la vérité s'impose à elle; or, le retour à Dieu est une décision : « *Je suis maître de moi comme de l'univers; je le suis, je veux l'être...* » D'où la fière parole de Brunetière : « *On croit parce qu'on veut croire.* » Il s'agit, nous a-t-on dit, « d'une régénération des valeurs humaines » (2). Or, c'est notre libre choix qui détermine la valeur des choses, en vue de la fin à atteindre : un microscope n'a aucun prix pour un soldat dans la tranchée, un fusil ne sert à rien au botaniste qui examine le tissu d'une

(1) *La Psychologie de la conversion*, p. 79.

(2) G. Berguer : *La notion de valeur*, 2e partie, ch. III, *passim*.

algue ou d'un lichen. Le converti veut son salut, d'où la résolution d'embrasser les moyens nécessaires pour atteindre ce but.

Mais la volonté des convertis condense-t-elle leurs tendances naturelles, émerge-t-elle des profondeurs intimes de leur être? Evidemment, l'inquiétude du salut est un germe qui éclot et s'épanouit dans l'âme; mais ce n'est pas elle qui l'a semé. La floraison qu'il produit serait-elle assez vivace pour écarter les ronces des préjugés, assez résistante pour ne pas ployer et se flétrir au souffle embrasé des passions? Et puis, comment expliquer sa présence dans le fouillis d'herbes folles, de broussailles et d'épines qu'engendre un orgueilleux sectarisme? C'est proprement une invasion; « je fus investi », écrit Adolphe Retté. Cet envahissement est le dénouement d'une crise, la victoire d'un étranger qui s'est imposé de haute lutte, non sans combats, révoltes, défensive obstinée, retours offensifs. Retté songe au suicide; il est décidé; il ouvre un placard renfermant la corde à laquelle il va se pendre. « Je m'arrêtai net. Et alors, j'entendis, oui, j'entendis — je l'affirme sur mon salut éternel — la voix céleste et bien connue qui me criait : Dieu est là! Dieu est là! Foudroyé par la grâce, je tombai à genoux : merci, mon Dieu, murmurai-je tout sanglotant, vous voilà revenu » (1). On ne dira pas, cette fois, que la conversion est le fruit d'un effort volontaire; et, en thèse générale, on doit affirmer que cet « effort » réduit à lui-même n'est jamais pleinement efficace et qu'en maintes circonstances, bien loin de contribuer au retour à Dieu, il est le formidable obstacle qu'il faut renverser ou briser pour aller à Lui.

On dira peut-être : la volonté est forte mais sèche; elle déclenche les ressorts de nos facultés, mais ne pénètre pas les replis de l'être; les puissances qui dominent sont moins décisives que les influences qui s'insinuent; les maximes qui dirigent la conduite le cèdent aux attraits qui exaltent notre sensibilité. La sollicitude d'une mère, la tendresse d'une femme, parfois l'insistance d'un ami, sont les causes des changements que l'on est tenté de prendre pour des triomphes de la grâce et qui ne sont que les concessions et les complaisances d'un cœur ému. Il va sans dire qu'il serait insensé de nier l'importance des affections et des passions, en toutes nos démarches et la place, heureuse ou malheureuse, qu'elles tiennent dans la vie; aussi bien n'est-il pas douteux qu'elles peuvent être des instruments choisis et de précieux auxiliaires de la Providence. Cependant l'action directrice, l'ascendant, l'impulsion de l'être aimé n'est point le motif déterminant; occasion ou préparation, oui; cause

(1) A. Retté : *Du diable à Dieu*, histoire d'une conversion, p. 168.

réelle, non. Combien de fois, surtout dans notre société contemporaine, assistons-nous au spectacle de mariages conclus entre un incrédule et une chrétienne qui se chérissent sincèrement et ardemment, mais conservent, pendant toute la vie, si je puis ainsi dire, leurs positions respectives? Qu'on puisse, qu'on doive déplorer cet état de choses, source de calamités morales et sociales, c'est l'évidence même; on n'en est pas moins réduit à le constater; et en même temps on observe que « ce n'est pas l'affection humaine qui ramène les âmes à Dieu » (1).

Je souscris volontiers à cette affirmation du R. P. Mainage, non pourtant sans noter que, dans certains cas, la ferveur ou les épreuves de la vie affective peuvent engager certaines âmes enthousiastes ou désolées à des actes religieux qui sont plutôt l'effet d'une sorte de contagion affectueuse que d'une conviction inébranlable. Néanmoins, à ces conversions apparentes, l'intégrité et la durée feront défaut et l'absence de ces signes caractéristiques suffira pour nous mettre en défiance. Un chrétien sera préservé, par sa charité, des jugements sévères ou téméraires qui incrimineraient la sincérité de ses frères, mais l'apologiste aura le droit et le devoir de ne point faire état de ces changements, dont l'origine et la nature demeurent douteuses.

Voilà donc des causes intellectuelles, morales, affectives appartenant à l'ordre naturel, légitimement repoussées.

Leur impuissance proviendrait-elle de ce qu'elles sont purement individuelles? Tout le monde sait qu'au théâtre, dans les assemblées politiques, dans la rue, un jour d'émeute, l'homme n'est pas semblable à lui-même. Une école sociologiste, remuante et bruyante, non contente de soutenir que l'homme est un animal social — ce qui est juste — prétend qu'il doit à la société ses penchants, ses facultés et jusqu'à sa nature elle-même — ce qui est stupide. Un de nos plus malfaisants sémites, Emile Durkheim, n'a-t-il point développé, avec une pesante monotonie, cette assertion, qui est le fond de son système : « La cause objective universelle et éternelle de ces sensations *sui generis* dont est faite l'expérience religieuse, c'est la société » (2). Et donc, si Dalgairus ou Hugh Benson embrassèrent le catholicisme, c'est grâce au *Mouvement d'Oxford*, de même qu'en tel *revival* religieux d'Amérique, l'exaltation se propage et engendre des prières, des larmes et des cris. Avec le docteur Le Bon dont le bon sens persiste sous les flots de ses préjugés, comme la grève de l'Océan envahie par la marée, le R. P. Mainage remarque la nécessité d'un initiateur, d'un meneur, pour suggérer et imprimer à la foule les aspirations et les mouvements qui la soulèvent et l'agitent : au théâtre, le dramatiste, à la

(1) *Psychologie de la conversion*, p. 155.
(2) E. Durkheim : *Les forces élémentaires de la vie religieuse*, p. 97.

Chambre, le politicien; au temple, le missionnaire. Et n est-il point ordinaire que l'impression transmise par la collectivité ne s'affaiblisse, ne s'évanouisse, dès que celui qui l'a subie est soustrait à son influence? Certes, le milieu crée une atmosphère favorable : le *mouvement d'Oxford* s'est montré fécond; mais que serait-il sans Newman ? Il a été durable, dit très judicieusement le savant Dominicain, « parce que chacun de ces convertis, même au milieu du courant qui aurait pu l'emporter, a su garder, maintenir son autonomie » (1).

Cette exacte constatation est confirmée par l'épisode singulier et touchant des Anglo-bénédictins de l'île de Caldey qui adhèrent à l'Eglise de Rome; leur profession de foi est collective, mais leur abbé Œlred Carlyle, tient à spécifier que « chaque individu a atteint sa propre conclusion par sa propre voie, et notre décision est corporative seulement, en tant que ce que nous faisons à titre individuel nous avons résolu de le faire comme communauté » (2). Que devient ici la théorie de « l'effervescence » collective ? Autant dire que parce que tel sol et tel climat conviennent à l'éclosion d'une fleur, la plante qu'elle embellit y poussera et y croîtra sans un germe.

Mais ce germe, d'où vient-il ? Si la terre qu'il soulève avait conscience du travail qui s'opère au sein des couches qui la composent, elle reconnaîtrait qu'il est en elle comme une force distincte et étrangère, qu'il utilise, sans doute, les éléments favorables qu'elle recèle, mais qu'il se développe suivant les lois qui le dominent et la vertu dont il est doué. En d'autres termes, il y a un dualisme dans l'âme des convertis. L'hagiographie met ce fait en lumière et les noms de saint Paul, de saint Augustin, de saint Ignace de Loyola se présentent d'eux-mêmes à notre mémoire. Ce dualisme revêtira des aspects multiples et comportera toutes les variétés de l'expérience religieuse; il dépendra souvent des circonstances extérieures, il s'accommodera aux dispositions personnelles, il sera soudain ou lentement préparé, parfaitement accusé ou progressif, presque latent en certaines rencontres et manifestement sensible en d'autres occasions, doux et léger comme un souffle ou violent comme une tempête, mais toujours, sans exception, à quelque moment privilégié de son histoire, le converti percevra la présence plus ou moins nette, mais réelle, certaine, indéniable, de *quelqu'un* qui n'est pas lui, qui agit en lui, et si « peu de convertis ont l'œil assez attentif ou assez pénétrant et la plume assez exacte pour suivre cette élaboration, cette gestation de la foi » (3), du moins, en suivant la voie où les engage le guide

(1) *Loc. cit.*, p. 183.

(2) Cf. J.-D. Folghera, *Un conflit anglo-bénédictin*, Revue pratique d'apologétique, 18 avril 1913.

(3) Strowski : *Pascal et son temps*, p. 346.

invisible ils attestent tous qu'ils vont du doute à la certitude, de l'angoisse à la paix, de la souffrance à la joie.

« Moi et l'Autre, diront des hommes de science, physiologistes, neurologistes, aliénistes, mais nous connaissons à merveille ces dédoublements; nous avons observé et décrit des personnalités multiples; ils se réduisent à des cas, aujourd'hui classiques, de psychasténie ou d'hystérie ». Il faudrait peut-être mettre en garde ces savants contre l'illusion tendant à leur persuader qu'ils ont expliqué ce qu'ils ont nommé *Numina, nomina;* quantité d'incrédules forgent et fabriquent des puissances inconnaissables dans l'espoir d'éliminer le vrai Dieu. Si nous n'avions affaire qu'à un Max Nordau, nous pourrions et devrions, en bonne méthode, négliger l'auteur de *Dégénérescence* et écarter ce Juif allemand qui nous offre un spécimen remarquable de dédoublement, s'il fut, comme on l'assure, un ami de la France et un espion de l'Allemagne; mais le docteur Raymond, le professeur Pierre Janet méritent notre attention et, sinon par leurs théories, du moins par les faits qu'ils relatent, se montrent dignes de notre créance. Mais, selon leur témoignage, un psychasténique est, avant tout, un déprimé, un impuissant; intellectuellement, ses idées sont ébauchées, incohérentes, inachevées; moralement, c'est un *aboulique*, un être à la merci de ses impressions, égaré dans leur complexité, déconcerté par leur mobilité, incapable de se résoudre et de se fixer à un choix précis, à une résolution efficace. Découvre-t-on de tels symptômes maladifs dans l'âme de ce jeune homme, couché sous un figuier et troublé par la voix qu'il entend lui dire : « Prends et lis ? » Le futur évêque d'Hippone qui a écrit *La Cité de Dieu* et le *Commentaire de l'Evangile de saint Jean* manifeste-t-il, en sa nature admirablement harmonieuse, les plus légères de ces tares physiologiques ou les plus superficielles de ces traces de dégénérescence ? Il convient, cependant, d'être sérieux, même quand on se targue de parler « au nom de la science ! » Les troubles des convertis les orientent, les poussent vers leur but; les désordres des psychasténiques leur interdisent d'y parvenir; les uns aboutissent à Dieu, les autres se perdent dans le chaos de contradictions qui les absorbe et les engloutit. Quant aux obsessions dont ces névrosés sont en proie, ils n'en méconnaissent pas le caractère morbide et c'est pour cela que les aliénistes les appellent « des fous lucides ». La crise religieuse qui précède et amène le retour à Dieu n'est jamais assimilée par ceux qui la traversent à une manie délirante; ils ont conscience qu'elle est produite en eux, par l'action bienfaisante d'un Etre qui les conduit vers la sagesse et le bonheur. L'opposition ne saurait donc être plus nettement tranchée.

Quant à l'hystérie, le docteur Lasègue nous ayant avertis

qu' « une bonne définition de l'hystérie n'a jamais été donnée et ne le sera jamais », on ne peut rigoureusement classer ses phénomènes spécifiques. Néanmoins, si on s'accorde à ranger parmi ses manifestations le dédoublement de la personnalité, n'oublions pas que ces divers états se succèdent, tandis que le dualisme constaté dans la conversion est simultané; de plus, le sujet n'a, ordinairement, aucune connaissance de celui dont il prend la place, tandis que l'expérience religieuse met aux prises deux interlocuteurs, sinon deux antagonistes, se posant l'un en face de l'autre, comme le *moi* et le *non-moi*. Dédaignons, sans crainte de nous tromper, des assimilations que rien n'autorise. Du reste, si les controverses provoquées par la nosologie de l'hystérie suffisent à disqualifier ceux qui cherchent à ramener à cette décoordination des facultés et des puissances humaines, les phénomènes privilégiés de la vie religieuse, ils ont trouvé un nouveau champ d'hypothèses dans la *subconscience*. Hier encore, un des premiers écrivains de la malheureuse et glorieuse Belgique, une sorte de mystique, qui croit à tout, excepté à Dieu, Maurice Maeterlinck, écrivait un livre, ou plutôt un dithyrambe en l'honneur de cet « *hôte inconnu* » Dans sa langue vivante et colorée Léon Daudet nous dit : « Depuis l'époque où le Boche Edouard von Hartmann a écrit sa *Philosophie de l'Inconscient*, cette fausse doctrine a fait des petits. L'Inconscient est devenu la tarte à la crème des physiologistes en mal de psychologie et des psychologues en mal de métaphysique. Ce monstre informe a bénéficié de l'ignorance ou du laisser-aller des philosophes et des médecins, ainsi qu'un animal familier nourri de tous les détritus de la clinique nerveuse et des laissés pour compte de l'induction. Penseurs et psychiâtres ont pris, à qui mieux mieux, l'habitude d'attribuer à l'Inconscient tout phénomène mal observé ou dont l'on ne découvrait pas immédiatement les causes. Ainsi dessinait-on autrefois des lions ou des tigres sur les espaces inexplorés des cartes de géographie. Il en est résulté un grand vague dans la connaissance et une véritable exploitation de ce vague dans la rhétorique à la mode » (1). Inutile d'insister sur la part accordée à cette nébuleuse réalité, amorphe et mystérieuse, par William James et Henri Bergson. Inconscience, subconscience, conscience, trois cercles ou mieux trois sphères concentriques : nuit, ombre, lumière. « La conversion d'un homme est le passage de la périphérie au centre d'un groupe d'idées et d'impulsions religieuses qui devient dorénavant son foyer habituel d'énergie personnelle » (2). Qu'il y ait en chacun de nous un fond obscur, une

(1) Léon Daudet : *L'Hérédo*, pp. 101 et 102.

(2) W. James : *L'expérience religieuse*, p. 166.

sorte de trésor caché dont les richesses n'affleurent que grâce à notre activité mentale, morale, affective, c'est indéniable; la connaissance que nous avons de notre personne est fragmentaire, partielle, successive et donc toujours imparfaite; et c'est bien pour cela que les Scolastiques ont distingué les opérations des facultés et les facultés de l'essence simple de l'âme; ils enseignent aussi que notre principe spirituel ne nous est connu que par ses actes. Mais il est absolument faux que le travail compliqué qui agite les régions subconscientes se produise dans la plupart des conversions; le R. P. Mainage analyse à cet égard, avec pénétration, le cas d'Alphonse-Marie Ratisbonne, si fidèlement décrit par son ami, Théodore de Bussières. La prétendue « maturation » des éléments inconscients est donc une hypothèse contraire aux faits; leur « explosion » dans le champ de la conscience n'explique pas le changement, l'assentiment, le don de soi-même par lesquels s'exprime le retour à Dieu; surtout le dualisme très net qui subordonne, après la lutte, le converti à la puissance supérieure qui le meut, s'empare de lui, le possède, implique une domination acceptée, voulue, confiante, aimée, adorée, qui ne présente aucune ressemblance avec l'invasion du moi concient, subissant l'influence et l'emprise du moi subliminal.

On ne peut se défendre de signaler la tactique mouvante des incrédules; hier, ils opposaient aux miracles la régularité, la permanence des lois de la nature, de même qu'ils dressaient contre le mystère, la cohésion et la précision des certitudes rationnelles; aujourd'hui, ils considèrent les lois comme des procédés commodes, des classifications presque arbitraires, des généralisation purement subjectives et, dès lors, les miracles ne sont plus que les effets des forces inconnues, obéissant à des lois cachées; et encore, ils humilient l'intelligence, dénoncent ses clartés superficielles et illusoires, cherchent les raisons des êtres, des événements, des phénomènes dans la région obscure où tout est indistinct et confondu et les mystères ne sont plus à leurs yeux que les résidus de notre ignorance. Et c'est nous, les chrétiens, qui maintenons, contre leurs sophismes et leurs chimères l'existence de la vérité, l'efficacité de la logique, les certitudes de la science, l'ordre de la nature.

## III

L'élimination des forces intérieures est donc exhaustive et décisive : l'intelligence, la volonté, la sensibiilté, l'impulsion collective, les névrosés, le subconscient, toutes les formes de

l'activité purement humaine s'avèrent impuissantes; conditions ou entraves, auxiliaires ou obstacles, elles favorisent ou contrarient l'action d'un principe indépendant, transcendant, extérieur à l'âme des convertis, en dehors des exigences et au-dessus des forces que postule leur vie normale. Le R. P. Mainage appelle cet hôte encore inconnu, « l'Educateur invisible ». Une éducation est une adaptation : elle implique la vue d'une fin, la prévision d'un but à atteindre, l'élection des moyens appropriés; c'est donc, avant tout, l'œuvre d'une intelligence. Sa fonction caractéristique est de suppléer à l'ignorance, à l'irréflexion, à l'inexpérience de l'enfant, de mettre à son service la sagesse, la puissance et la bonté qui formeront en lui la créature humaine apte à remplir sa définition : à vivre dans la lucidité de la raison et dans l'énergie de la vertu. De même, le but de la conversion est de transformer un homme en chrétien, un homme souvent charnel, rebelle, perverti, blasphémateur, en un chrétien spirituel, docile, humble et fervent. Or, cette intervention indéniable nous apparaît, soit dans le choc dont un être est bouleversé et ravi, soit dans l'influence progressive et continue qui oriente ses démarches vers la religion. Il est puéril d'alléguer, ici, des rencontres fortuites et d'accidentelles coïncidences. Autant dire que la plume n'est point faite pour écrire et l'aiguille pour coudre : il est vrai que des biologistes ont prétendu que l'œil n'est point constitué pour voir, ni l'oreille pour entendre, mais cela prouve uniquement que les physiologistes n'ont pas voulu laisser aux métaphysiciens le privilège d'énoncer des sottises et des folies. La causalité finale resplendit à nos regards dans une lumière aussi splendide que la causalité efficiente. Le vaisseau qui cingle vers le port du salut, qu'il navigue sur une mer tranquille ou sur des flots déchaînés, au souffle des ouragans ou des tempêtes, est dirigé par un pilote qui connaît sa route, sait interroger les étoiles, éviter les écueils, déjouer les périls; arrivé au terme, le voyageur rend hommage à l'œil clairvoyant, à la main sûre, au cœur dévoué de son guide; le converti loue avec ardeur, en des sentiments d'admiration et de gratitude, l'Etre invisible et miséricordieux qui a infusé dans son cœur les germes de la vie parfaite et heureuse.

Cet être, il proclame en des transports d'adoration et d'allégresse, qu'Il est le Roi invisible et immortel des siècles, le Dieu unique et vivant.

Mais sommes-nous certains que c'est Lui? Supposons un instant qu'il soit permis ou possible d'imaginer un « Educateur » autre que le Créateur du monde et des âmes. Toujours est-il que son ambition est de conduire au catholicisme ceux qui lui étaient hostiles ou étrangers; il travaille donc pour l'Eglise;

c'est dire qu'il en approuve les enseignements, qu'il est convaincu de sa mission divine, qu'il l'aime, qu'il voit en elle le royaume de Dieu et que ce royaume, son effort constant est de l'étendre et de l'enrichir. Il s'ensuit que s'il n'est point Dieu, il a entrepris et accompli une œuvre qu'il considère comme divine; il sera donc, tout au moins, un collaborateur, un envoyé de Dieu; car il ne s'agit point d'une tentative singulière, d'un fait isolé, mais d'une propagande qui s'exerce durant tous les siècles et dans toutes les nations; la sagese et la justice infinies ne sauraient demeurer et se montrer indifférentes et, à plus forte raison, favorables à une action dont le but et le résultat seraient d'envelopper sous les espèces du Vrai et du Bien l'adhésion à l'erreur et au mal. L' « Educateur invisible » n'est donc pas l'esprit de mensonge et de haine dont la religion de Jésus nous fait connaître l'existence et la malice : la conversion est trop contraire aux aspirations, aux intérêts, à l'envie acharnée de l' « Adversaire » de la Providence. Mais si c'est un envoyé de Dieu, l'apologiste a gagné sa cause; car les exégètes se demandent si les « anges » des théophanies bibliques ne seraient point les Personnes adorables de la Sainte-Trinité : problème intéressant pour les commentateurs, bien qu'il soit négligeable si l'on s'attache uniquement aux révélations que contiennent leurs messages. De même, dans la conversion, les anges peuvent agir comme des instruments ou des ministres de la Providence; cependant, puisqu'elle se résout dans la justification ou l'infusion de la grâce, c'est à Dieu qu'il faudra toujours remonter pour spécifier ce qu'il y a, en ce phénomène religieux, d'irréductible à tous les autres et d'essentiel. Nous avons le droit de conclure : la conversion est l'œuvre de la grâce et la grâce est le don de Dieu.

Mais une objection se présente d'elle-même qui ne saurait être négligée ou dédaignée : cet édifice laborieusement construit repose sur une définition très contestable : la conversion est l'adhésion ou le retour d'une âme au catholicisme, à sa doctrine, à sa morale, à ses croyances et à ses œuvres. Mais comment appellerez-vous l'acte d'un Chinois élevé dans la religion de Confucius qui devient luthérien, d'un Indien bouddhiste qui embrasse la religion de Mahomet ou même d'un catholique qui abandonne l'Eglise pour le judaïsme ou le protestantisme? Nous sommes ici en présence de faits réels dont il est impossible de ne pas tenir compte et qu'il importe d'interpréter. Car si ces transformations démontrent quelque chose, elles sont des témoignages en faveur de toutes les religions, et si elles ne prouvent rien, pourquoi la conversion au catholicisme serait-elle privilégiée et garderait-elle une valeur dont les autres sont dépourvues?

Un théologien a le droit de répondre : la conversion au catholicisme est surnaturelle, parce que le catholicisme est la vraie religion. Donc, les autres conversions doivent être tenues pour fausses et lorsqu'un catholique embrasse le protestantisme ce n'est plus un converti, c'est un apostat. Et le théologien est pleinement autorisé à tenir ce langage, parce qu'il part des données de la Foi, données certaines et inébranlables. Seulement, il commettrait un cercle vicieux s'il prétendait démontrer par la conversion l'origine divine d'une religion dont la vérité lui sert à qualifier et à apprécier la conversion elle-même.

Cette vérité, l'Apologiste ne saurait l'évoquer puisqu'il s'agit, pour lui, de la découvrir. Le R. P. Mainage est trop clairvoyant pour n'avoir pas été frappé par cette difficulté menaçante; il indique, à la fin de sa dernière conférence, des principes de solution qui aident à la résoudre : je crois, cependant, qu'il aurait pu insister davantage. Il donne des raisons fortes et très bien présentées pour expliquer les conversions incomplètes, celles qui s'arrêtent à mi-chemin; il semble moins net en ce qui concerne ce qu'il faut bien nommer les conversions fausses. Je sais bien que dans son *Introduction à la Psychologie des convertis* il nous dit, très justement : « On ne peut refuser à l'enquêteur le droit de délimiter à son gré le choix de ses observations, pourvu que ce champ jouisse d'une homogénéité relative » (1). Et donc, il admettra volontiers « l'universalité du fait matériel de la conversion »; il restera, par une analyse de ce fait, à montrer que l'*élément formel* de cette transformation diffère absolument. Les multiples « conversions » de Spinoza, de J.-J. Rousseau ou de Tolstoï, par exemple, ne sont pas munies des signes qui distinguent les conversions de Turenne, de Newman ou de Gratry; il y a des *contrefaçons* en cette matière comme en celle des miracles, mais il ne faut pas se dissimuler que l'affirmation certaine et ferme ne sera pas toujours aisée, ni même possible. Heureusement, un seul cas incontestable suffit, théoriquement, pour que l'argument apologétique conserve sa valeur et son efficacité; car si une hirondelle ne fait pas le printemps, une seule hirondelle permet d'affirmer qu'il y a des êtres vivants et qui volent.

Cette distinction nécessaire une fois établie, il sera légitime de remarquer, ainsi que le fait excellemment le R. P. Mainage, que « dans les conversions qui n'aboutissent pas, la grâce a fort bien pu exercer son action » (2). En effet, le converti n'est infaillible ni impeccable et surtout il demeure libre : il peut s'arrêter en route, manquer d'énergie ou de persévérance, recu-

(1) P. 41.
(2) *Psychologie de la Conversion*, p. 397.

ler en présence des sacrifices pénibles ou redoutables qu'impose la profession de la vraie foi. En d'autres rencontres, ne peut-il arriver qu'une conversion inachevée soit un don surnaturel et qu'une âme de bonne foi lui doive son salut? Supposons, par exemple, un Indien ou un Japonais assistant au prêche d'un missionnaire protestant : il y reçoit la révélation du Dieu créateur du monde et rémunérateur, de la Sainte Trinité, du Verbe fait chair : prévenu par la grâce, il aime de tout son cœur l'Etre souverain auquel il croit. Il est justifié, non assurément par les erreurs d'une doctrine hérétique, qu'il accepte de bonne foi et parce qu'il ne peut les discerner des vérités auxquelles elles sont mêlées et qu'elles altèrent, mais par son adhésion aux vérités qui sauvent. Ainsi nous apparaît, dans sa magnifique ampleur et dans son ineffable miséricorde, le plan rédempteur de Dieu infiniment bon et se réalise la grande parole de l'Apôtre des Gentils : « Dieu veut que tous les hommes soient sauvés et parviennent à la connaissance de la vérité » (1).

Nous sommes maintenant autorisés à répondre à la question : « La conversion est-elle un lieu apologétique? » Sans hésiter, nous dirons : oui. Saint Paul renversé sur le chemin de Damas, saint Augustin amené au baptême par une voix mystérieuse et, après eux, une quantité innombrable de créatures humaines illuminées, purifiées, transformées, manifestent en elles une force mystérieuse, surnaturelle, divine que l'on ne peut confondre avec nulle autre; et parce que cette lumière les élève jusqu'au vrai Dieu, parce que cette inspiration leur fait connaître et aimer Jésus, parce que ce secours les arrache au péché et les rend droits et vertueux, parce que cette impulsion les dirige vers l'Eglise catholique et leur en ouvre la porte, l'acte qu'ils accomplissent est un témoignage en faveur de la religion dont-ils se proclament les adeptes et les fidèles, une preuve de sa vérité et de sa sainteté.

Il faut remercier le R. P. Mainage de s'être engagé dans cette voie nouvelle et, à certains égards, inexplorée : sa marche est ferme et résolue; il l'a poursuivie en psychologue fin et avisé, en historien très informé de l'abondante littérature d'un sujet parfois embrouillé et confus qu'il a su démêler et éclaircir, en théologien exact et précis. Il n'a point dédaigné d'animer et d'échauffer par l'éloquence les considérations, quelquefois un peu abstraites, auxquelles sa thèse le réduisait, mais son ardeur apostolique s'allie à l'analyse et à la critique pénétrantes des théories scientifiques rencontrées sur son chemin. Il s'est acquitté à son honneur de la tâche qu'il s'était proposée. Si le miracle est rarement l'objet d'une constatation directe, la con-

(1) Saint-Paul, *I. ad Tim.*, II, 4.

version est un événement quotidien; elle éveille l'attention, elle provoque la réflexion, elle attire la sympathie, elle est donc de nature à affermir la croyance, à la rendre à ceux qui l'ont perdue et à suggérer aux âmes anxieuses et tristes le désir de la retrouver.

Louis MAISONNEUVE.

# NOTES ET CRITIQUES

*Saint Nicolas*, évêque de Myre (270-341), par l'abbé Marin, chanoine honoraire, docteur ès-lettres, Paris, Gabalda, 1917, in-12 de XVI-203 p. Collection « *Les Saints* ».

Saint Nicolas fut du nombre des saints dont le culte fut des plus populaires au moyen âge. De cette popularité l'art, la littérature et la liturgie nous ont laissé des traces nombreuses et montré le vrai caractère. C'est surtout à sa réputation de thaumaturge, établie de bonne heure, que le saint évêque de Myre dut sa grande faveur auprès des masses chrétiennes en Orient d'abord, puis à Rome et finalement en Occident, vers la fin du XI[e] siècle, en Italie et en France particulièrement.

Malheureusement, phénomène qui n'est pas rare en hagiographie, les saints les plus célèbres ou les plus honorés ne sont pas toujours les plus connus. Ce n'est donc pas qu'il n'ait été beaucoup écrit sur saint Nicolas. La seule bibliographie des travaux qu'il a inspirés ne couvre pas moins de huit pages du présent volume. Mais il suffit de lire le chapitre consacré ici aux sources de la vie de saint Nicolas, pour s'édifier sur la valeur toute relative, au point de vue historique, de cette littérature si abondante et parfois si stérile. Sans montrer à son égard rien qui ressemble à des exigences d'hypercritique, l'auteur, M. le chanoine Marin, déjà connu par de bons travaux sur le monachisme oriental, s'est appliqué, de son mieux, à dégager de cette littérature tout ce qu'elle contenait de renseignements positifs sur l'enfance et la jeunesse de saint Nicolas, son épiscopat, son attitude sous les dernières persécutions, son rôle comme défenseur de la doctrine catholique, homme d'œuvres et thaumaturge, sur sa mort et la diffusion de son culte dans la chrétienté, le tout encadré dans ce qu'ont pu fournir les données générales de l'histoire. Notre curiosité, pas plus que la sienne sans doute, ne trouvera point toutes ses satisfactions dans ces productions de l'hagiographie grecque dont les

généralités impersonnelles et les effusions lyriques forment le fond principal. Néanmoins de son récit, mené avec science, chaleur et onction, se détache une physionomie de saint Nicolas assez rayonnante de lumière et de vie et il se lit avec charme et édification.

A. Degert.

*La Bienheureuse Marie Madeleine Postel* (1756-1846), par l'abbé G. Grente, docteur ès-lettres. Paris, Galbalda, 1917, in-12 de XVI-212 p. Collection » *Les Saints* ».

La Bienheureuse Marie-Madeleine Postel est peu connue en dehors de la Normandie, et, avant les décrets de Léon XIII et de Pie X qui préparèrent ou réalisèrent sa béatification, je crois bien que nos provinces méridionales n'avaient pas encore entendu prononcer son nom. Pour beaucoup de lecteurs de la Collection « *Les Saints* », la biographie de cette Bienheureuse, morte d'hier, aura donc tout l'intérêt d'une révélation.

Comme la Bienheureuse Mère Barat, comme la Vénérable Marie Javouhey qu'elle rappelle par tant de traits, la Mère Marie-Madeleine Postel fut de ces femmes admirables qui cherchèrent, dans l'éducation chrétienne des jeunes filles, à refaire à la France, au lendemain de la Révolution, une âme religieuse. C'est surtout dans la presqu'île normande où la Providence plaça son berceau en 1756, que s'exerça le zèle de la Mère Postel. Ce zèle, nous le voyons ici à l'œuvre sous les diverses formes et sur les divers théâtres où il se produisit, à Barfleur, son village natal, où elle se fit d'abord institutrice, à Vamerville, où elle fonde l'Institut des *Filles de la Miséricorde* et où bientôt elle mène de front, avec la pénible restauration de l'Eglise abbatiale, la formation et le développement d'une congrégation qui compte, à sa mort, cent cinquante professes et vingt postulantes. Œuvre bien supérieure à ce que semblaient permettre l'exiguité de ses ressources matérielles et la multiplicité des difficultés sans cesse renaissantes sous ses pas, mais qu'expliquent suffisamment à nos yeux la profondeur de son esprit de foi, son courage indomptable et son inlassable activité, la sagesse et l'élévation de ses vues. Rien de plus rempli, de plus édifiant, de plus surnaturel que la vie de cette religieuse qui s'éteint à 90 ans, montrant encore du doigt à ses religieuses le mot de saint Bernard qu'elle leur lègue, comme son testament spirituel : « Le religieux qui ne travaille pas n'est pas un véritable religieux ».

Malgré l'obscurité dont son humilité aimait à s'envelopper, la sainteté de Marie-Madeleine Postel n'avait pas manqué d'attirer l'attention de ses contemporains. Sa vie avait été écrite en deux

volumes in-octavo, par Mgr Legoux, le président même des divers procès canoniques préparatoires à la béatification. Mais cet ouvrage, qu'on dit très remarquable et très documenté, laissait désirer une *Vie* qui rendît, pour parler comme Mgr de Coutances, « plus accessible à un grand nombre la connaissance des vertus et des œuvres » de la Bienheureuse. Ce soin est échu à M. G. Grente, par suite de circonstances qu'il nous raconte. Il s'en est acquitté avec une habileté qui lui vaudra le suffrage de ses lecteurs. Le tableau qu'il nous trace de la vie de sa sainte compatriote et que nous avons toute raison de croire exact est tracé *con amore* d'une main experte, et écrit d'une plume artiste. Mais pourquoi ne nous dit-il pas, par l'indication de ses sources, où il en a puisé les éléments ? Pourquoi ne pas donner à ce tableau le complément naturel d'un état sommaire du développement atteint par la congrégation à la mort de sa fondatrice ? Pourquoi ne pas fournir la preuve ou le moyen de contrôle de certains faits d'un caractère un peu extraordinaire racontés par lui ? Espérons que la prochaine édition fera droit à ces desiderata d'un lecteur déjà charmé par son livre.

A. DEGERT.

*Près de l'autre tranchée*, par A. FONTAGNÈRES, préface du P. SERTILLANGES, Paris, Gabalda, in-12 de XX-220 p.

Cette « autre tranchée » est celle de l'arrière, celle de la France qui travaille, qui donne sa sueur et son argent, celle qui pleure et qui prie. C'est à nous inviter à y descendre et y tenir que sont consacrés les articles, sermons, allocutions de circonstance groupés sous ce titre inspiré d'un dessin de Forain. Qu'il s'agisse de prêter à des œuvres de guerre l'appui de son éloquente parole, de glorifier l'art au service de la patrie, de revendiquer dans la société de demain une place pour le Christ, de saluer l'entrée de l'Italie dans la quadruple entente, de louer devant des Visitandines leur Bienheureux fondateur, S. François de Sales, de pleurer les morts ou de consoler les vivants, M. A. Fontagnères, dans un verbe splendide et son optimisme patriotique de très bon aloi, fait toujours œuvre de prêtre catholique et de bon Français, œuvre même d'apôtre, en tant que consolateur et excitateur d'énergie, nous dit le P. Sertillanges en son étincelante préface. C'en est assez pour que nous le recommandions à nos lecteurs, sans regarder de plus près si tous les professionnels contresigneraient certaines conceptions historiques ou exégétiques dont il est fait ici état.

A. DEGERT

Toulouse — Imp. A. Montlauzeur, 41, rue Riquet.

# L'œuvre de Francis Jammes

Beaucoup n'ont pu apprendre sans une vraie joie spirituelle le témoignage rendu à l'art catholique par l'Académie française dans la glorification du talent de M. Francis Jammes, lauréat du prix de littérature en 1917.

Francis Jammes :

Il y a longtemps que l'élite le connait. Mais depuis quelques années, — avec une logique qui ne se vérifie pas hélas ! toujours, — le grand public a suivi l'élite.

Et c'est tant mieux, tant mieux pour un talent qui avait droit à ce double hommage et tant mieux pour l'idée au service de laquelle ce talent applaudi en est venu à se vouer.

*De l'angélus de l'aube à l'angélus du soir.* Je songe à ce titre pieusement délicieux de l'une de ses œuvres. Le poète n'en est guère qu'à l'angélus de midi ; mais quel lumineux après-midi nous présagea la matinée.

Il est vrai, l'aube de cette matinée parut s'évaporer loin du clocher d'ardoise, au milieu du paysage en éveil, tendrement pénétré, si finement traduit. Les petites héroïnes, Clara d'Ellebeuse, Almaïde d'Etremont animèrent des pages d'un naturalisme idéalisé. Pourtant, docile à l'inflexion de la courbe rentrante dont parle Joseph de Maistre, « la courbe normale d'une vie à la française », selon une expression un peu large de M. Maurice Barrès, Francis Jammes n'a pas tardé à revenir vers *l'église habillée de feuilles*, — encore un joli titre, — où, lassé des philosophies vaines, il lui fut doux de rencontrer dans la grâce divine l'apaisement de l'esprit et du cœur.

Les critiques ébranlés parleront d'un franciscanisme attendri. Il y a de poétiques oraisons, touchantes et curieuses : *Prière pour être simple, prière pour que les autres aient du bonheur, prière pour avoir la foi dans la forêt, prière pour aimer la douleur.*

N'est-il pas remarquable alors de voir les grandes revues célébrer, grâce à une collaboration précieuse, la splendeur familière d'un noble terroir (1), nettement parfumé d'un encens catholique ?

*
* *

Bien des œuvres émurent et charmèrent nombre de lecteurs. Mais on attendait l'œuvre maîtresse entre toutes. Est-il imprudent de choisir et de saluer dans les *Géorgiques chrétiennes*, écrites par ce vrai poète, comme l'épanouissement lyrique de sa conception même de la vie ? C'est la vie généreuse de la province agricole, le poème de l'existence laborieuse et fleurie, impreignée de christianisme séculaire, où s'anime et se purifie, au souffle persistant de l'Evangile, la Nature, œuvre de Dieu, pour l'homme trop souvent perverti.

Tendre épopée rustique où la simplicité confine parfois au sublime, où l'art, comme d'instinct, cherche Dieu parmi les fleurs des champs et l'y glorifie.

C'est donc toute une belle histoire, qu'un poéte à contée. La moisson, l'heure de midi, le pain, béni par les anges qui, messagers de Providence, collaboraient à la moisson.

Le pain qu'il faut gagner à la sueur du front

Le pain qui fut offert par Abraham aux hommes
Venus au nom de Dieu pour détruire Sodome.

Le pain tombé du ciel pour le peuple au désert.

Notre Père des cieux, considérez ces gens
Et montrez-Vous pour eux tel qu'un maître indulgent.

Père des moissonneurs, voici Votre faucille ;
Comme des champs de blé Vous tranchez les familles.

O Père des meuniers ! voici Votre moulin :
Cet univers qui tourne, et nous sommes vos grains.

Père des boulangers, pétrissez votre argile,
Multipliez les pains dont parle l'Évangile.

Puis, déjà, toute une géorgique, sous un clair ciel.

L'azur luit comme une rivière à la renverse. (2).

Une idylle biblique, mais toute franche et non plus conventionnelle, s'ébauche. Enfin, après un « art poétique » tout person-

(1) Le Béarn.

(2) Exactement, ce vers imagé se rencontre au chant Deuxième.

nel, celui, en somme, d'un révolutionnaire assagi, c'est l'offrande au Maître de ce premier chant.

> j'élèverai
> Cette motte de terre enlevée au guéret.

(Pourquoi M. Jammes affectionne-t-il cette manière de rimer?)

Or, après le froment, la vigne. Biblique encore, certes, et non bachique, ce chant tout coloré, tout savoureux. Les vieux métiers viticoles sont ici exaltés. L'automne ramène la louange de la chasse, la description des palombières en pays basque ou en Béarn. Les fiançailles vont leur train. Il y a toute la description des achats locaux. L'arrière saison achemine à Noël.

La grande nuit, rameau plein de givre, s'étend
Sur Dieu obscur et pauvre et nu comme un enfant...

Monte comme la mer, déborde ce poème,
O foi! voici vraiment celui que mon cœur aime...

Conduis-moi vers la table où je me nourrirai
D'un pain par qui, ô mort ! je te terrasserai.

Tout mon cœur affamé du Dieu qui le dévore
Fume comme un parfum qu'embraserait l'aurore.

Où le père va-t-il entouré par les siens ?
L'aïeule ? Et sa petite fille ? Et le marin ?

Et le chasseur ? Et le tonnelier ? Et le pâtre ?
Où s'en vont-ils ? A toi qui n'as jamais eu d'âtre...

A toi qui, déliant d'un geste le trépas,
Jésus ! tires en haut ce qui se traîne en bas.

Le père eut le front ceint de pampres des collines ;
Le Calvaire tressa ta couronne d'épines.

Les fils virent ployer le chaume sous les grains ;
Tu portas un roseau stérile dans ta main.

L'aïeule se vêtit de nombreuses quenouilles ;
Tu n'as eu qu'une robe, et dont on te dépouille.

La fiancée sourit comme au soleil le flot ;
Jérusalem pour toi fut pleine de sanglots.

Le fiancé monta des bâtiments de guerre
Tout pavoisés et tu montas l'esquif de Pierre.

Le chasseur reconnait de chaque oiseau le nid ;
Du renard, le terrier ; il n'a pas vu ton lit.

Le tonnelier toujours put boire en abondance
Le vin qui à Cana faillit en ta Présence.

Le pâtre n'a pas vu s'immoler un agneau ;
Tu te livras aux loups pour sauver le troupeau...

Le moment approchait que l'on voudrait sans nom
Ici-bas l'homme l'a nommé : *Communion.*

L'âme battant de l'aile, à une aigle pareille,
Atteint les régions que la Grâce ensoleille.

Ce n'est plus ces rayons que nous avons chantés
Si beaux quand la récolte est en maturité.

Afin qu'a Dieu notre âme et notre chair s'unissent
Le blé avec le vin soudain s'évanouissent

Il ne reste plus rien de la gloire des champs
Que l'Amour. Et le ciel sur la terre descend.

Tous étaient là : le maitre et l'aïeule et les autres,
Tenant la nappe pauvre et pure des apôtres.

Et chacun à son tour recevait en son cœur
Vous que ne contient pas l'Univers, mon Seigneur.

Veillées d'hiver, passage d'un mendiant du Bon Dieu, célèbre dans la contrée, et, par un hommage à la Vierge Déipare ce chant se clôt comme un livre inspiré.

Quand se réveillera le printemps, un deuil chrétien l'attristera. L'aïeule de la fiancée, de la jeune épousée d'aujourd'hui, s'éteindra dans la paix; en attendant le futur enfant de la petite fille de cette aïeule servante, une naissance réjouit la maison du fermier, de ce maître qui ressemble à Booz et au père de Mistral, C'est, alors, toutes les descriptions attendues des fêtes printanières chrétiennes. Après la procession de la Fête-Dieu l'aïeul, lui aussi, meurt comme un patriarche.

Dans une famille si exemplairement chrétienne, une vocation religieuse éclora; nous l'attendions. Il la faut saluer. Elle n'ira point sans une offrande méritoire. Et ce beau dialogue est émouvant entre le père et sa fille.

Ma fille, dit celui dont elle est née, tu pleures ?
Mon père, répond-elle, en effet : voici l'heure.

Ma fille, lui dit-il, de quoi veux-tu parler ?
Mon père, répond-elle, il me faut m'en aller.

Ma fille, lui dit-il, tu vas la-bas sans doute ?
Mon père, répond-elle, il est nne autre route.

Ma fille, lui dit-il, quelle route veux-tu ?
Mon père, répond-elle, où marche la vertu.

Ma fille, lui dit-il, n'est ce point ma demeure ?
Mon père, répond-elle, il est vrai ; mais tu pleures...

Ma fille, lui dit-il, penses-tu trouver mieux ?
Mon père, répond-elle, il faut que j'aille à Dieu.

Ma fille, lui dit-il, mes champs sont-ils stériles ?
Mon père, répond-elle, ils rendent cent pour mille.

Ma fille, lui dit-il, renies-tu mon froment ?
Mon père· répond-elle, il sert au sacrement.

Ma fille, lui dit-il, renies-tu mes abeilles ?
Mon père, répond-elle, aux cierges elles veillent.

Ma fille, lui dit-il, renies-tu mes doux fruits ?
Mon père, répond-elle, en croix ils ont mûri.

Leurs sanglots ineffablement se répondirent
Comme les vers sacrés qui montent de deux lyres.

Le mendiant, repassant pour bénir la vierge évangélique allant au-devant de l'Epoux, elle lui rappellera une scène ancienne où la présence du pauvre lui apparut comme une façon de porte-bonheur surnaturel ?

Tout à coup au tournant du stérile chemin
Vous surgîtes sans même un bâton à la main ;

L'aïeul vous ayant vu trancha de sa faucille
Du pain et le tendant à sa petite fille :

Va, me dit-il, donner de quoi manger là-bas
A celui-là qui passe et n'a point de repas ;

Et moi j'allai vers vous parmi tant de richesses,
Triste que vous fussiez dans cette sécheresse ;

Je vous tendis le pain et, le cœur palpitant,
Vous demandai : ami, dites où sont vos champs ?

De la main restée libre alors vous indiquâtes
Les cieux nus où de Dieu la pauvreté éclate ;

Et vous voyant ainsi entouré de lueur
J'oubliai la moisson et tous les moissonneurs.

Certes, le poète avoue que, là, il a touché à l'art difficile. Le sol fuit sous les pieds ; heureusement, il aura les ailes.

Ici finit le chant cinq, d'un art difficile.
Mêler au sentiment le métier c'est habile. etc.

Mais le dire ?

A la ferme, pourtant, le labeur continue. L'automne revient, fidèle : maïs, vigne, palombes, châtaignes.

Automne qui répands de l'ambre à pleines mains
Tu me réapparais au tournant du chemin.

Sur ta face des feux d'herbes sèches s'allument.
Tu portes un manteau de laine, c'est la brume.

Je regarde et j'entends tomber autour de moi
Les pommes, ornement de ta robe de roi.

Mais, surtout, voici, à l'occasion du 1er Novembre, évoquée la communion des saints. Le mendiant, mourant, recevra les derniers soins du père, et l'œuvre qui est comme la vie, la vie où tout finit, mais où tout recommence et où tout ce qui finit renaît encore ailleurs, l'œuvre s'achève sur la naissance de la fille de l'épousée déjà, de la fiancée, de la fiancée des chants qui précédèrent. Un héritage lui est assuré par le fait d'un tonnelier voisin. Quelle leçon de testament mystique sans jeu de mots.

Maintenant j'ai testé mais tu connais tes charges :
Sache serrer ta main et l'ouvrir toute large.

On ne demande pas que se conclue l'histoire. Elle pourrait se déployer dans un large rythme. On ne se lasserait plus. Cependant.

Mes amis sont rentrés. C'est l'heure du repas.

Je reste seul. Alors dressant comme une lyre
Mes bras, je sens frémir le Dieu auquel j'aspire.

Et voilà toute une œuvre à la gloire de Dieu. Toute la vie chrétienne, publique et privée, dans le vaste cadre des champs du Père de famille, se développe harmonieusement comme une symphonie pastorale, dont le musicien inspiré demeure un réaliste fidèle. Quelqu'appréciation que l'on formule sur les modalités de l'art pratiqué ici par M. F. Jammes, il faudra tomber d'accord que c'est un ouvrage qui pleinement répond au titre, une élévation qui dilate. Nonobstant la poétique admise ou discutée, c'est une œuvre à l'honneur de la terre, créature de Dieu.

*
* *

Dirons-nous que, pour le fond esthétique, cette œuvre, au reste, si chrétienne et dont nos citations voulurent être diligentes, a tout l'ordonnancement équilibré d'une architecture du grand siècle ? Dirons-nous qu'il n'y a pas, comme dans tout écrit de M. Francis Jammes, des contrastes et aussi des originalités, voire des... nuances de goût qui ne déconcertent pas seulement les esprits figés et les critiques rétrogrades ? Pourquoi le dirions-nous ?

Description, un peu humanisée, d'un ange :

De temps en temps l'un de ces anges touchait terre
Et buvait à la cruche une gorgée d'eau claire.

Ce dernier vers est tout de même bien joli. Qu'on ne s'étonne point de l'*e* muet non élidé. C'est un principe :

Alors que l' e muet s'échappe du langage,
Je ne veux pas qu'il marque en mon vers davantage.

Donc ce vers où coule, « une gorgée d'eau claire » est joli; mais, sans être pédant, que penser du distique voisin ?

Sa joue était pareille à la rouge moitié
De la pomme qui est l'honneur du compotier.

Il suffirait d'avoir parcouru quelques œuvres de Francis Jammes, pour s'apercevoir que de tels voisinages ne sont pas exceptionnels.

De même qu'on ne sert pas bien une cause en la défendant mal à propos, on servirait mal un auteur, un maître, fût-ce un ami, en niant ou exaltant certains aspects moins heureux de son œuvre. Il sera peut-être permis de reprendre, en l'atténuant, une appréciation judicieuse de M. Henri Brémond à propos de Péguy et d'écrire : Admirons l'œuvre de Francis Jammes malgré ce qui nous y étonne, mais n'admirons pas sans réserve ce qui nous y étonne. Au reste, détails d'importance, mais détails que tout cela. Et que les mesquins ne chicanent point. Il y a, ici, un grand art, au service de la plus belle des causes. Quelques esprits persisteront à aimer mieux la conception d'un art autrement ordonné et, peut-être, non sans raison, à l'estimer vraiment plus belle encore. Il pourra même paraître que l'ensemble des œuvres françaises diligemment consultées et le goût français qui s'y exprime ne leur donnent pas toujours tort. N'empêche, l'art quel qu'il soit, ici, dans l'ensemble aussi, est admirable. Au surplus, n'est-il pas heureux et bienfaisant que toute forme d'art puisse réaliser opportunément son œuvre apologétique en même temps que son office propre qui est, — les mots ici auront leur plein sens, — le culte de la Beauté.

*
* *

Tout de même, l'essayiste assez libre, et assez sûr de son admiration foncière aussi, pour s'exprimer avec cette franchise, ne relira pas sans inquiétude quelques lignes de cette boutade d'un personnage de *la Brebis égarée*, de M. F. Jammes, dont nous parlerons un peu plus loin. Il s'agit du poète, qui est au premier plan dans la pièce.

« Un jeune homme impérieux... simple et compliqué... s'employant à gagner les cœurs, mais terrible pour ceux, nombreux, qui ne le comprenaient pas ou qui seulement le discutaient... un masque un peu lourd de qui ne se soucie pas de régner autrement que par son œuvre... des yeux passant, avec brusquerie, de la violence à la plus grande douceur... un homme qui accepte un peu orgueilleusement d'être tel qu'il est et de paraitre quelconque ».

L'essayiste aurait peur que ce portrait un peu rude ne gardât quelques traits de la sévérité de M. Jammes lui-même. Je gage que l'essayiste aurait tort, car la sévérité des apostrophes ou des ironies de M. Francis Jammes ne s'adressent pas à ceux qui comprennent son âme. Et, pour ce qui est d'une divergence d'art, je le suppose assez bon prince, et charitable, pour n'en pas vouloir à mort au critique, d'ailleurs respectueux, dont la liberté garantit au moins la franchise.

L'assurance que je m'en donne me met à l'aise pour aborder l'œuvre en prose de Francis Jammes. J'y voudrais signaler deux expressions de son talent, soit qu'il aborde le théâtre, soit qu'il réussisse dans la nouvelle ou le roman.

Un poète n'écrit pas sans cesse en vers; Francis Jammes, moins qu'un autre, car il a, dans sa prose, un instrument choisi, une sorte de violon au bois tendre et solide, au vernis riche à l'œil, par la suavité de sa nuance chaude, et, surtout, caressant à l'oreille, par sa mélodique sonorité. C'est peut-être dire qu'en prose M. Francis Jammes est plus artiste qu'en vers. En vers, il abandonne, sans rareté, le coup d'aile pour la démarche familière ; en prose, il plane dans le charme ; s'il devient familier, ce sera charmant encore ; les images ou les expressions d'un goût moins sûr seront plus rares. En prose, Francis Jammes est un styliste raffiné. Certes il demeure, par le choix des sujets et la manière de les développer, l'écrivain épris de la simplicité, mais quelle simplicité est la sienne ? C'est peut-être le grand art, celui dont le fini à tant coûté, sinon de travail, au moins de savoir, de talent, de métier, et qui, à la lecture, vous paraît simple. Mais pas si simple que cela ! Francis Jammes a l'air simple. Ne le serait-il pas moins qu'il n'en a l'air ? Mettons à part quelques évidences, par trop visibles, plutôt grossies, de simplicité. Pour le reste, ne conviendrait-il pas plutôt de découvrir la simplicité de Francis Jammes dans son fond plus que dans sa forme, dans son goût des sources claires, des sources pures, des sentiments frais, des âmes droites, des paysages familiers, que dans sa manière d'exprimer ces états d'âme ou ces paysages. L'artiste alors intervient. Dirons-nous qu'à traduire il déforme, il idéalise ? Ce n'est point cela... Il s'évertue à rester simple autant que les états d'âme ou les paysages envisagés, il s'évertue, il cisèle, il cultive, il stylise la simplicité. Et souvent il

vous rappellera Daudet par sa verve, Pouvillon par son réalisme savoureux, Flaubert peut-être même, par sa recherche expressive, mais, — c'est, du reste, un honneur et la première des valeurs pour un maître, — il vous apparaîtra surtout comme, avant tout, original, dans le vrai sens, Francis Jammes avant tout, c'est-à-dire, un écrivain musical à souhait, dont « l'écriture artiste », certes, n'aura rien de tarabiscoté, mais sera précieuse en sachant être ailée, sera jolie et fantaisiste et prenante et alerte, comme s'élance, en musique pure, une arabesque de Mozart.

Si c'est de la simplicité, je le veux bien, mais c'est la simplicité d'un *maëstro*. Rien de mieux. Mais qu'on ne dise point qu'elle jaillit comme l'eau de roche. Le fabuliste, au nom fluent, La Fontaine, l'inimitable, lui-même, est simple, et il ne l'est pas. Il a l'air de l'être.

M. Léautard a écrit jadis de Francis Jammes. : « Il a rafraîchi de simplicité la poésie française. » Le mot est joli, heureux. Et, après le symbolisme fatigué, c'est bien cela. Du reste, il serait peu exact de retrouver ladite simplicité dans quelques images enfantines, éparses. Alors, c'est pour le fond que M. Léautard a raison. Quant à la manière, quant à l'art, nous en ferions tous les éloges qu'on voudrait, car nous les pensons, mais nous ne les trouverons pas simples, car, s'ils en ont l'air, ils ne le sont point. Essayez de lire *Pomme d'Anis*, une délicieuse histoire de fillette maladive, a une grande fillette, même douée d'un goût assez vif; elle ne saisira pas tout des fines simplicités de l'œuvre d'art. Ce n'est pas un défaut, quant à l'artiste, certes, mais c'est une conclusion, quant au degré de simplicité de son œuvre.

Serre et laboratoire :

> Les grains de pollen sont comme des mondes qui s'ouvrent dans le chaos d'une goutte d'eau... Certains poils font comme une forêt de champignons sur un désert... Il y a des tissus comme des gâteaux d'abeille, délicats avec complication, gemmés de cristaux d'où semble fuser une lumière de grotte, des tissus pourpres, noirs, violets, roses, bleus, des tissus dont on eût filé la robe de Cendrillon. (1)

Et, pour moi, je me délecte invariablement, en amateur d'art, si j'ose dire, à la prose de Francis Jammes. Si, — j'ai commencé d'être franc, je puis bien continuer, — si je ne suis pas toujours sûr que telle image me séduira, surtout qne telle conception d'art, dont j'admire l'intention morale mais pas toujours la valeur esthétique ou philosophique ou historique, me semblera la plus mesurée, la plus déliée, par contre, en ce qui regarde la présentation d'art, je suis assuré qu'elle sera un régal pour l'oreille, par le choix

(1) Citation continue. Points de suspension de l'auteur.

des mots, l'impeccable harmonie des constructions trouvées : quand pour le fond, le vrai fond, on est d'accord, et quand la forme vous est un enchantement certain, on n'est pas loin, malgré les plus notables divergences de détail, de communier à la pensée d'un grand artiste et de se dire intimement, aussi justement peut-être que des admirateurs plus absolus, et en gardant toutes distances respectueuses, frère de son esprit et ami de son âme, auditeur libre et conquis de son art.

*
* *

Nous retrouvons tout Francis Jammes dans une de ses œuvres récentes : Le *Rosaire au soleil.*

C'est une œuvre d'inspiration religieuse, certes ; mais tout le Francis Jammes pittoresque ou nuancé, subtil ou direct ne s'y retrouve pas moins.

L'histoire d'une étrange et belle jeune fille, marseillaise, pèlerine de Lourdes où elle rencontre un bambin minable avec son père veuf et mal portant. Ces pauvres gens sont de Bordeaux et comme Dominica la charitable, l'indépendante va et vient d'un port à l'autre, elle pourra s'intéresser à eux d'autant mieux qu'elle aura l'occasion de se rendre aisément à Bordeaux où elle a un soupirant, dont elle se débarrassera, avec une allégresse mêlée de sacrifice, pour se consacrer à la vie apostolique dans le monde d'abord, puis, bientôt, dans le cloître. Vocation inattendue ? Pourquoi ? Les allures déconcertantes de la jeune fille n'y font rien. L'esprit souffle où il veut et son action cohabite avec les tempéraments les plus variés. Vous aimeriez mieux que Dominica fût plus mesurée, plus discrète, au besoin, dans certaines expansions de son zèle apostolique. Souvenez-vous, pour l'excuser, qu'elle est cela dans les cas plus sérieux. Même alors, elle est déconcertante ! Eh bien, acceptons-le ; elle rachète un peu ceci par cela. Quand elle recueille, à Marseille, un poupon perdu, quand elle va, plus tard, avec un certain appareil de mélodrame, vers la mère mourante dans un bouge, quand elle offre à Dieu, en détail, sa beauté provençale, quand elle assure l'avenir de Petit-Pierre, le bordelais, qui a déjà souffert pour sa foi au cours de son enfance tiraillée, quand, libre, pour s'être libérée, elle monte vers le cloître, après avoir été, charitablement, une fervente des lignes de chemin de fer et le pieux scandale d'une famille de bourgeoisie opulente, Dominica, vous le savez, — sans quoi vous en douteriez-vous ? — illustre le rosaire, le rosaire au soleil, celui qui est une guirlande d'*Ave* se tressant aux multiples enchevêtrements des vies de plusieurs âmes, pour lesquelles tout s'organise et tout s'oriente, ou du moins s'explique et se commente en fonction des « mystères joyeux, douloureux, et

glorieux », ceux-là même qui animent et illustrent le « psautier de Marie ». Ils forment ainsi l'abrégé et sont comme l'humble floraison de toute la doctrine chrétienne. L'hérésie raille, l'orgueil s'éloigne, mais la piété demeure. Ici, le rosaire fut le thème ; autour, évoluent des existences et des sentiments, des actes et des inspirations, le tout, d'un ordre surnaturalisé.

Voici le haut prix de cet ouvrrge, Il a beau déconcerter par les imprévus, plusieurs contrastes et encore ce qu'une critique un peu aiguë n'y pourrait louanger, il campe, en toute chaude vie moderne, le catholicisme comme un fait, il le fait étinceler jusque dans les milieux hostiles. Cela se passe au soleil, au soleil du bon Dieu. Déclarez-vous ravi ou suffoqué, les deux ensemble, préférez qu'on écrive autrement des choses saintes et qu'un roman de poésie religieuse ne ressemble pas aussi bien à une gageure, pensez-le tout bas, pensez-le tout haut : c'est une œuvre de foi où un souffle apostolique emporte à peu près tout. Si c'est encore un art nouveau et peut-être qui aura sa date et ne se répètera pas, il est à la gloire de Dieu. Cette forme d'art prie à sa manière, touche à sa manière, offre, à sa manière, quelque chose de la pensée artistique d'un moment dans un pays ; elle participe à sa vie ardente et, cette ardeur, elle la purifie, la surnaturalise en un encens d'agréable odeur.

La conclusion éloquente des « Mystères douloureux » résumera les traits de nos ébauches :

« Singulière nature, mais combien prenante que celle de Dominica ! Cette enfant qui, tout à l'heure, s'intéressait aux moindres choses, comme le moine dans son couvent, ou le marin sur son bateau, c'était la même qui, deux heures après ces ébats et ces rires puissants, montait à Notre-Dame de la Garde Qui l'eût, sans la connaître, rencontrée dans ce funiculaire, revêtue d'un caoutchouc gris, aurait-il soupçonné cette fleur éclatante, ce cactus qui s'épanouissait parfois aux feux des salons sous le regard troublé de jeunes gens ? Non, et d'autant moins que ce vêtement cachait une sobre mais chère élégance. Ce qui aurait donné le change à l'observateur eut été cette physionomie pleine de recueillement, cet abime des yeux au fond duquel planait la lueur de la prière. Il y avait aussi, dans la façon d'appuyer ses mains sur la pomme de son parapluie, une absence de recherche dans l'attitude que l'on ne rencontre guère que chez les Filles de Saint-Vincent de Paul et chez les femmes du peuple.

Dominica pria dans le saint lieu pour tous ceux qui l'intéressaient particulièrement ; puis elle fit une amende honorable au Seigneur pour les irrévérences, profanations, impiétés dont on le flagelle quotidiennement. Lorsque après avoir allumé un cierge à l'intention de Petit-Pierre, elle ressortit sur la terrasse, la tempête menaçante depuis midi éclatait sur Marseille. Elle voyait, à sa gauche, une mer basculée et, à sa droite, une mer aussi basculée mais immobile : la cité. Le ciel était noir comme une chair contusionnée mise à vif çà et là par les fouets des éclairs. Et Dominica poursuivant sa méditation sur les outrages commis envers Notre-Seigneur considérait l'écume

marine lancée comme à l'assaut. Et Notre-Dame voyait s'élever, contre l'Innocent qu'elle tient, ces salives drainées des terres où crachent les valets de tous les siècles. La statue qu'on se fût attendu à voir tomber ou trembler ne bronchait pas. Un vaisseau gagnait le large. Notre-Dame priait. Elle ne perdait pas une goutte du calice. Notre-Dame priait dans les soufflets du vent. C'était la flagellation de la Mère par la flagellation du Fils. »

*
* *

Il est rare qu'un écrivain n'aime pas a essayer du théâtre. Un poète aussi. M. Francis Jammes, en satisfaisant, quand le moment lui semble venu, ce goût prévu d'extérioriser mieux sa pensée, n'a-t-il pas songé en même temps à une diffusion élargie de son apostolat ? C'est très possible. Ici, poser, encore, le catholicisme comme un fait et donner, au besoin, à un cas de conscience l'ampleur de la scène, est une tentative noble et bienfaisante, non pas irréalisable, mais difficile, surtout à la veille de la guerre, quand le théâtre immoral triomphait. M, Jammes ne devait pas, je suppose, prétendre à un plus grand succès que son ami Paul Claudel. Et, pourtant, combien son genre, à lui, était plus accessible, aurait dû plus facilement réussir. S'il n'a pas rendu sa pièce un peu plus « injouable » en l'affublant d'une « pluie de petits vers », comme s'exprimait M. Doumic, en guise de prologue, et d'une allure enfantine qui n'ajoutait aucune force au drame de conscience évoqué, qui donnait même à l'action une couleur de pastorale mi-benoîte et mi-badine, c'est encore possible, Toujours est-il que la pièce n'a pas tenu l'affiche. Et Francis Jammes de dire qu'après tout, ce n'était pas son genre et qu'il n'y persévèrerait qu'à l'occasion. N'empêche que cet essai reste d'un maître. N'empêche que, toute question de mise au point scénique laissée à part, cette pièce, dans l'ensemble et quoi qu'il en paraisse de sa réussite, est une pièce « réussie ».

« ...Une histoire d'adultère, et on ne peut pas dire qu'il en manquât dans notre théâtre, » gourmande M. Doumic. Hé ! oui, certes, il en manquait, de cette façon. Et je la trouve banale quant au fait divers illustré, comme toutes les autres, mais banale, elle ne l'est plus, quant à la manière de retourner la question, puisqu'ici l'adultère est considéré en fonction de la morale chrétienne. Et cela est exposé d'une allure vive, avec un dialogue vivant à souhait et naturel. J'aime assez, même, que d'une histoire banale, comme la vie quotidienne, surgisse un drame aux proportions extérieures médiocres, aux retentissements infinis dans une conscience, dans plusieurs consciences chrétiennes.

Enlever la femme de son ami qui, elle, en oublie jusqu'à ses enfants, filer en Espagne, y perdre la bourse et presque la vie, déchéance banale, oui, mais ce qui n'est plus banal, c'est qu'à l'hospice où la jeune femme opérée agonise presque, on vient lui parler

de sauver son âme, et qui ? Celui là même qui l'a perdue et qui, en un pareil moment, dans l'abandon de tout, hors de Dieu, qu'il s'est, comme d'instinct, repris à implorer, est rentré en lui-même. Et son cas demeure assez complexe, témoin ce bout de dialogue, avant, au sortir d'une chapelle franciscaine, avec le Père gardien.

LE PÈRE GABRIEL

... Il est terrible pour un chrétien de savoir qu'elle ne s'est pas confessée quand l'opère-t-on ?

PIERRE

Demain de très bonne heure

LE PÈRE GABRIEL

Et vous mon enfant, renonceriez vous à être son amant si elle guérissait ?

PIERRE

Mon Père, l'amour profond que je lui portais n'a fait que se révéler davantage et s'accroître avec les épreuves que nous avons supportées ensemble. Et il ne me semble pas que j'aie le droit de me refuser jamais, ni le courage, à un être auquel j'ai engagé ma vie tout entière.

LE PÈRE GABRIEL

Si vous aviez promis à cette femme, dans un accès de passion, de la tuer le jour qu'elle vous le demanderait, la tueriez-vous aujourd'hui si elle exigeait l'accomplissement de votre promesse ?

PIERRE

Non, mon Père.

LE PÈRE GABRIEL

Eh bien, mon enfant, c'est une mort éternelle qui vous lui avez promise. Voulez-vous persister à la lui donner ?

PIERRE, *tombant à genoux*

Non, mon Père. Bénissez-moi parce que j'ai péché.

Cela, ce peut-être de l'apostolat par l'art; c'est, en tout cas, de l'art, un cas de conscience, émouvant, simplement présenté : situation que les ressources de la psychologie religieuse, seule, suggèrent à l'artiste et qui, au moins à la lecture, trouble un public blasé. Il est vrai qu'on s'en tire avec une pirouette mondaine : ce désabué manque à l'honneur; mais le P. Gabriel a répondu. Ce n'est pas une des moindres rigueurs de la morale chrétienne que cette opposition aiguë où elle se met, où elle place ses fidèles vis à vis de l'honneur selon le monde, alors que le péché ne sem-

ble plus seulement agréable, mais vertueux. Et ressource d'art, encore. Plus tendu est le conflit entre passion et devoir, plus racinienne est la tragédie intime, plus l'intérêt dramatique est puissant, et, si l'art est à la hauteur du sujet, plus l'œuvre est belle et plus elle est vraie.

Faiblesse, arguera-t-on encore, que l'attitude finalement indulgente et accueillante du mari. Quant à moi, — et ne serait-ce pas ici un triomphe de la simplicité chère à M. Francis Jammes ? — je trouve, au contraire, à cette attitude si peu romanesque et si humaine, justement une émotion d'humanité, chrétienne certes, et qui ne doit être humaine à ce point que parce qu'elle est chrétienne d'autant plus.

Parcourez ces fragments d'une lettre...

« Ne pense pas ma pauvre Françoise, que tu aies pu demeurer loin de moi et de nos enfants, sans que mon cœur cherchât à savoir ce qu'était devenue ma brebis égarée... Il m'a été facile d'agir discrètement, de connaître ton adresse... J'ai suivi ton dur calvaire, jour par jour. J'ai su ta misère, ta maladie, ton hospitalisation. Et quand je ne dors pas, la nuit, et que j'entends les petits souffles de Claudine et de Jacquot, je pense à la salle où tu as dû te trouver, où tu dois te trouver encore en contact avec des misères moins grandes que les tiennes. Ah! que j'eusse voulu t'épargner cette suprême humiliation de l'hospice. Mais un scrupule envers un autre que moi-même m'en a empêché... Je ne te parlerai pas, ma pauvre Françoise, de l'humiliation où j'ai été lors de ton départ, des sourires des autres, ni même de l'estime que certains me témoignaient. Je ne te parlerai surtout pas de mon amour. J'ai triomphé de mes ressentiments par la foi que tu me connais. Je t'ai trouvé des excuses... je n'étais pas un artiste...

J'ai gardé le plus que j'ai pu nos enfants auprès de moi, pour que leurs petites mémoires d'innocents se ressentent le moins possible plus tard de ce qu'ils ne comprennent pas aujourd'hui. Je leur dis que maman est souffrante et qu'il ne faut pas parler d'elle tout haut de peur de lui faire du mal. Et alors ils jouent parfois longtemps sans rien dire.

Ma pauvre amie blessée, je ne te reproche rien, ni à personne et je n'ai pour tout le monde qu'une excuse, bien douloureuse il est vrai. Je crois savoir qu'une immense détresse t'a étreinte ces derniers jours et que tu as fait appel à ce même Dieu crucifié que Claudine et Jacquot prient chaque soir et qui est au-dessus de la couche de leur papa qui est seul. Je ne veux exercer aucune contrainte sur ton âme, je veux simplement te dire que le jour où tu auras besoin d'un refuge dont jamais la porte ne te sera close, tu as mon cœur et mes bras. »

« Paul »

C'est dans une autre région, — on a raillé, cette délicatesse qui est, cependant, bien trouvée, — que le foyer se reconstruit.

Tandis que le mari attend le proche retour de la Brebis égarée, deux jeunes confrères littéraires de l'ancien ami passent et causent.

DEUXIÈME JEUNE HOMME

« ... On m'a assuré que la femme revient de son propre gré à son mari et que Pierre Denis renonçant à la gloire, qui n'a cessé de lui prodiguer ses faveurs, même en son absence, entre chez les capucins de Burgos. Sa faute a été grave; mais celui qui est vraiment poète sait bien ce qu'il en coûte de renoncer à son génie.

PREMIER JEUNE HOMME

Quel dommage qu'il n'ait pu catéchiser dans notre jeunesse ! Sa vocation, même après une telle faute, n'était-elle point parmi ceux qui, comme nous, lassés de l'idéologie, comprennent qu'il n'y a qu'une histoire, une seule histoire et une histoire vraie puisqu'elle a fait ses preuves, qui vaille d'être écoutée en ce monde ? Oui, la place de Pierre Denis, de l'œuvre qu'il aurait faite, n'était-elle point parmi nous ?

DEUXIÈME JEUNE HOMME

Pierre Denis n'a pas résisté à la grâce. Il est un rythme plus puissant que celui d'un poème humain, c'est celui de la prière. Et nul doute que la prière du poète que nous aimons n'émeuve en ce moment nos cœurs. »

*
* *

Ainsi, à l'avant-veille des catastrophes universelles où tant de choses se renouvelleront, deux jeunes gens causent d'une aventure où la poésie eut son rôle, et ils ne l'en absolvent point. Cette conversation est un symbole, parce qu'elle n'est pas invraisemblable et qu'ils ne sont pas deux exceptions.

La mode romantique est donc passée d'exalter l'adultère. Ce fut la force des âges de foi que le mal, qui y abondait pourtant, s'appelait le mal et que, s'il avait bien des sujets, il n'avait guère d'apologistes. Hier toute une jeunesse courageuse s'éveillait qui, entr'autres belles entreprises, rendait, fût-ce par l'exemple, au mariage chrétien son traditionnel prestige et sa féconde poésie.

En dépit des innombrables sacrifices consentis dans l'atroce guerre par tant d'individualités dont beaucoup seront irremplaçables mais qui veilleront sur leurs frères militants, des invisibles sommets de l'Eglise triomphante, il n'est nouveau pour personne, en effet, qu'au milieu de notre société paganisée, fermente une élite intellectuelle catholique, dont l'influence sur demain peut avoir un retentissement incalculable.

Or, on peut d'autant plus de cette élite escompter un tel rôle sauveur, qu'elle ne bâtit plus sur les nuées d'un romantisme périmé, sur le sable d'un néo-christianisme poussiéreux, ni sur le rêve d'un sentimentalisme tout subjectif et... fantaisiste.

Dans la pure doctrine catholique, — philosophie, histoire,

théologie, participation à la vie sacramentelle de l'Eglise, — cette élite a conscience de trouver, discipline intellectuelle et morale, « la voie, la vérité et la vie ».

Mais le catholicisme, étendant partout sa divine influence, règne aussi bien sur les arts que sur les autres expressions du vrai. Aux arts de nous filtrer, dans l'ordre, la lumière du Beau, de nous charmer, de nous consoler, de nous élever.

Il est bon, je pense, que la parole soit donc quelquefois aux poètes, comme sur le labeur des champs s'égrènent les angélus pour élever l'esprit et rendre aux bras courage.

C'est le rôle supérieur d'un Francis Jammes.

Ceux qui osent, — car les détails des esthétiques diffèrent, — s'étonner quelque peu de ses libertés vis à vis d'une prosodie traditionnelle ou s'inquièter de son goût raffiné de la simplicité, ceux-là même, j'en suis bien sûr, ne disconviennent plus de l'attrait conquérant de ses œuvres et sont heureux de le compter parmi les maîtres d'une génération poétique, éprise d'un art qui s'inspire, avant tout, de la vérité.

Je me souviens d'une conférence où M. Francis Jammes nous avait excellemment parlé de la poésie religieuse, en maître qui pratique ce qu'il enseigne. De la littéralité, il est vrai peu exégétique, de la Genèse quelle symphonie religieuse sa lyre de cristal avait tiré !

Cependant qu'il nous disait là des choses si élevées et nous les disait si musicalement, je songeais au murmure apaisé de son gave pyrénéen dont les cascatelles, émergeant parfois d'un courant uni, dégagent une vapeur argentée comme celle des encensoirs liturgiques dont j'évoquais, tout à l'heure, le balancement.

Cette prière du gave s'exhale, un peu en amont de chez lui, (1) aux rochers de l'apparition virginale.

Nous fûmes plus d'un à souhaiter, alors, que les souvenirs de ses auditeurs, — il faut ajouter de tous ses lecteurs, — gardent le parfum de cet encens catholique et que, de tant de mémoires conquises, ce parfum s'exhale, à son tour, en hommage vers la cause inspiratrice d'une si chrétienne poésie.

Ainsi se réaliserait chez beaucoup ce retour dont la conversion de Francis Jammes fut l'éloquent modèle, alors que, tourmenté, comme bien d'autres, par le problème de la destinée et scrutant la solution chrétienne, il s'écria, n'hésitant plus : « Il faut que cela soit où il n'y a rien. » (2)

Louis Théron de Montaugé

(1) Orthez (Basses Pyrénées).
(2) *Revue de la Jeunesse* 1913-14. Une conversion, p. 92.

# Saint Vincent de Paul

*et la Compagnie du Saint-Sacrement*

---

Des découvertes récentes ont attiré l'attention des érudits sur une société secrète qui a groupé les personnages les plus recommandables du XVII[e] siècle par leur vertu et pour laquelle on revendique avec raison une part importante dans le grand mouvement de charité accompli en France sous les règnes de Louis XIII et de Louis XIV. La Compagnie du Saint-Sacrement — tel est son nom — a déjà été étudiée par des écrivains de talent dans un nombre considérable d'ouvrages et d'articles de revue. Nous voudrions en parler après eux, non pour mettre au jour des documents nouveaux, mais pour relever certaines exagérations qui tendent à diminuer, au profit de la Compagnie, l'œuvre féconde de saint Vincent de Paul dans le domaine de la bienfaisance (1). « Ce grand saint, écrit Geoffroy de Grandmaison, (2) a trouvé dans la Compagnie du Saint-Sacrement parfois l'initiatrice de sa charité et... fut souvent le délégué, plus que le promoteur, de ses bonnes œuvres ». M. Rébelliau, le savant et sympathique bibliothécaire de l'Institut, un des principaux historiens de la célèbre Compagnie, admet que « les faits patiemment réunis et ingénieusement commentés par M. Allier » sont « considérables et propres à diminuer l'idée que que nous avons eue jusqu'ici du rôle personnel de saint Vincent de Paul (3). » Telle est bien la conclusion de Raoul Allier ».

(1) M. Alfred Milon, secrétaire général de la congrégation de la Mission, a publié en 1911 un article fort intéressant sur ce sujet dans les *Annales de la Congrégation de la Mission*, p. 299-323.

(2) *La Compagnie du Saint-Sacrement* dans le *Correspondant*, 83e année, 25 mars 1911, p. 1105.

(3) *Un épisode de l'histoire religieuse du XVII[e] siècle. La Compagnie du Saint-Sacrement* dans la *Revue des Deux-Mondes*, 73e année, t. XVI, juillet 1903, p. 77.

Sans doute, dit-il (1), ... l'apôtre de la charité n'a pas été seulement l'exécuteur d'ordres donnés par un comité. Il faisait partie du cénacle où l'on s'inquiétait, avec une ferveur si soutenue, des détresses humaines. Il y apportait le cri de son âme affligée ; et il dut être, en bien des cas, le premier à solliciter la mission dont on le chargea. Mais il avait derrière lui un certain nombre d'hommes qui n'attendaient pas toujours ses indications ou ses appels, qui décidaient les mesures à prendre, les efforts à tenter, les campagnes à poursuivre ; et comme ces hommes voulaient rester dans l'ombre, comme leur conspiration pour le bien devait demeurer à jamais ignorée du public, la gloire du saint — sans que celui-ci ait songé à rien usurper — y a trouvé quelque profit. Vincent de Paul n'est plus seul au centre d'une auréole ; ou plutôt le rayonnement de cette auréole ne nous empêche plus de distinguer les amis qui n'ont pas été pour lui de simples collaborateurs bien fidèles et dociles, mais parfois des inspirateurs et des chefs. »

Est-il bien vrai que la connaissance du rôle important et jusqu'ici ignoré de la Compagnie du Saint-Sacrement fasse apparaître saint Vincent moins beau et moins grand ? C'est ce que nous allons rechercher.

Notons tout d'abord que les *Annales de la Compagnie du Saint-Sacrement*, (2) écrites en 1694 et 1695 par le comte René de Voyer d'Argenson, pour intéresser Louis-Antoine de Noailles, archevêque de Paris, à la société dissoute et le rendre favorable à sa reconstitution, ne sont pas, dans le sens strict du mot, un livre d'histoire, mais subordonnent le point de vue historique à un but apologétique. Il y aurait donc inconséquence à préférer les récits de René d'Argenson à ceux d'Abelly, sous prétexte que celui-ci juge saint Vincent en apologiste plus qu'en historien. Vu les préoccupations qui le poussaient à écrire, il y a lieu de soupçonner l'auteur des *Annales* d'avoir fait à la Compagnie la part trop belle, en lui attribuant des œuvres qui ne lui reviennent pas ou ne lui reviennent qu'en partie. Ce soupçon ne fait que se confirmer quand on étudie les *Annales* à la lumière des documents. Croulbois en a fait la remarque à propos de la Société des Missions étrangères. « Il entre dans le plan apologétique de Voyer d'Argenson, écrit-il, (3) d'attribuer à la Compagnie toutes les œuvres

(1) *La cabale des dévôts*, Paris, Colin, 1902, p. 139.

(2) Elles ont été publiées à Marseille en 1900 par le bénédictin dom H. Beauchet-Filleau. L'original se trouve à la bibliothèque nationale, ms. 14.489 du fonds français. Nos références s'appliquent au texte imprimé.

(3) *L'intrigue romaine de la Compagnie du Saint-Sacrement* dans la *Revue d'Histoire et de Littérature religieuses*, septembre-octobre 1904, t. IX, n° 5, p. 402, note 2.

auxquelles ses membres avaient participé. » Il note même (1) des erreurs plus ou moins volontaires, qui ne peuvent qu'augmenter notre défiance.

Si tel est le caractère des *Annales*, étant donnés les moyens d'information dont disposait son auteur, qui avait eu en mains les procès-verbaux des séances de la Compagnie, il y a lieu de poser en principe que les initiatives dont il ne fait pas honneur à la Compagnie ne sont pas d'elle. C'est ce que n'ont pas assez compris certains historiens. Au lieu de retrancher, ils ajoutent ; au lieu de réduire les faits à leurs justes proportions, ils les grossissent ; (2) et en fin de compte nous voyons l'action de la Compagnie du Saint-Sacrement partout.

Pour donner plus d'importance à la Compagnie, ils lui trouvent des adhérents que Voyer d'Argenson ne lui connaissait pas ou du moins qu'il ne signale pas. Dans une de leurs réunions les confrères avaient décidé de faire donner quelques missions par les prêtres de Saint-Lazare. Comme ils ignoraient quand les missionnaires seraient disponibles, ils firent appeler M. Lambert, assistant de saint Vincent, celui-ci étant ou absent ou empêché, pour avoir de lui ce renseignement. (3) Et l'on conclut de là que M. Lambert faisait partie de la Compagnie du Saint-Sacrement, (4) sans tenir compte d'une décision prise par les confrères en 1633, alors que M. Lambert, jeune prêtre sans aucune notoriété, n'appartenait certainement pas à la Compagnie, de n'admettre dans son sein aucun membre de congrégation religieuse. (5) Le secret dont la Compagnie faisait profession était-il donc si absolu qu'elle n'ait jamais consenti à se découvrir, en cas de besoin, aux personnes du dehors sur la discrétion desquelles elle pouvait compter ? Avec une règle aussi stricte la Compagnie n'aurait pu se recruter.

Autre exemple. Il s'agit de Nicolas Pavillon. Il manquerait un nom glorieux à la liste des membres de la Compagnie du Saint-Sacrement si l'on n'y trouvait celui de l'illustre évêque d'Alet. Les *Annales* ne le mentionnent pas, il est vrai ; mais, écrit Raoul

(1) Ib., p. 403, 415 et 545 note 3.

(2) Nous avons surtout en vue *La cabale des dévôts* de Raoul Allier, ouvrage très intéressant et très érudit, il est vrai, mais qui se ressent trop des préjugés de l'auteur.

(3) *Annales*, p. 109.

(4) R. Allier, *op. cit.*, p. 92, note I ; Alfred Rébelliau, *Le rôle politique et les survivances de la Compagnie secrète du Saint-Sacrement* dans la *Revue des Deux-Mondes*, novembre 1909, t. LIV, p. 204.

(5) *Annales*, p. 44.

Allier, (1) « bien des indices dénoncent l'affiliation de l'évêque d'Alet : 1° Il est parmi ces disciples immédiats de Vincent de Paul que le saint fit entrer dans la société; le fondateur de la mission l'appelait son bras droit et le fit élever à l'épiscopat, avec l'aide de la bonne amie de la Compagnie, la duchesse d'Aiguillon. 2° Quand il fût évêque, il eut pour ses confidents les plus aimés des prélats membres de la Compagnie, Caulet et Alain de Solminihac; son autre ami, M. de Ciron en était aussi. 3° A peine eut-il converti Conti que celui-ci fut reçu dans les Compagnies du Languedoc. »

Raoul Allier a un faible pour ces échafaudages de petites probabilités accumulées. Il prend tant de plaisir à les construire qu'il ne songe pas à se demander si les matériaux dont il se sert sont des vérités ou des erreurs. Il y a ici bien des affirmations qu'il lui serait difficile de défendre. Sur la foi de quel document prétend-il que saint Vincent a fait de la propagande parmi ses disciples immédiats en faveur de la Compagnie du Saint-Sacrement et qu'il a appelé Pavillon son bras droit ? Est-il bien sûr que le saint ait sollicité un évêché à la cour pour ce dernier et que Caulet et M. de Ciron aient appartenu Compagnie ? Il n'est pas croyable que Pavillon ait fait entrer le prince de Conti dans une société qui tenait à se désolidariser des jansénistes et avait accepté la bulle d'Innocent X contre les cinq propositions. Ces fragiles probabilités — seraient-elles vraies — sont loin de valoir l'argument que l'on pourroit tirer pour la thèse contraire de ce fait que les *Annales* taisent le nom de l'évêque d'Alet. Elles le taisent, nous dit-on, parce que le nom d'un janséniste aurait fait fâcheuse impression; mais c'est là une mauvaise raison, car d'autres jansénistes notoires sont mentionnés, le duc de Liancourt par exemple. Au reste Louis-Antoine de Noailles, auquel les *Annales* étaient adressées, n'était pas homme à s'effaroucher pour si peu, lui qui s'est montré si sympathique à la cause janséniste durant son épiscopat; il aurait salué avec plaisir le nom de Pavillon, s'il l'avait trouvé dans sa lecture.

Il ne semble pas que les historiens de la Compagnie du Saint-Sacrement se soient trompés en comptant saint Vincent au nombre de ses membres, bien que certaines de leurs preuves n'aient aucune valeur. (2) Les *Annales* en parlent comme d'un con-

(1) R. Allier, *op. cit.*, p. 35. note I.

(2) Par exemple ces mots, empruntés à une lettre que le saint écrivait le 13 juin 1652 (*Lettres de saint Vincent de Paul*, Paris, Dumoulin, 1880, lettre 876, t. II, p. 435.) « je sors d'une assemblée notable où présidait Monseigneur l'archevêque de Reims » ne concernent pas une assemblée de la Compagnie du Saint-Sacrement, puisque ce prélat n'y fut reçu qu'en 1653 (cf. *Annales*, p. 137 et R. Allier, *op. cit.*, p. 60).

frère (1) et ses lettres témoignent qu'il était bien renseigné sur les bonnes œuvres et les projets de la Compagnie. (2)

Il est impossible de dire exactement en quelle année le saint fut reçu. Raoul Allier conjecture que ce fut en 1635 ou 1636, et cela, parce que, quand Madame Goussault lui proposa, en 1634, l'idée de fonder la société des dames de la Charité, probablement à l'instigation de la Compagnie du Saint-Sacrement, il ignorait le dessein des confrères et n'accepta qu'après de longues hésitations. (3) Mais outre que rien ne prouve, même comme simplement probable, l'intervention de la Compagnie dans la démarche de Madame Goussault et l'ignorance du saint sur le projet des confrères, nous ne voyons pas comment de ces hésitations il est permis de conclure que Vincent de Paul n'appartenait pas encore à la Compagnie. Un fait certain, c'est qu'en 1633, comme nous l'avons déjà remarqué, la Compagnie décide de ne plus recevoir dans son sein les membres des congrégations religieuses, et l'annaliste ajoute qu'elle fut scrupuleusement fidèle à sa résolution. Il y a tout lieu de croire que l'admission du saint eut lieu avant cette date.

Le rôle qu'il y joua se devine. Il venait là avec toutes ses qualités de cœur et d'esprit, avec son immense amour des pauvres et de l'Eglise, son désir ardent de travailler efficacement à l'œuvre de Dieu, sa grande expérience des hommes, sa disposition à voir clairement les remèdes appropriés aux besoins et son génie d'organisateur; il y venait aussi avec toute la force que lui donnaient ses relations avec de hauts personnages et les groupements qui marchaient sous sa conduite : prêtres de la Mission et confréries de la Charité, auprès desquels allaient bientôt prendre place les filles de la Charité, les dames de la Charité et les membres des conférences des mardis.

S'il apportait beaucoup à la Compagnie, il était sûr de trouver en elle, grâce au nombre, à la diffusion, à la situation et à la fortune de ses membres, un appui pécuniaire et moral précieux.

(1) « Sur l'avis qui fut donné à la Compagnie le 16e de juillet de l'année présente 1637, qu'en diverses églises de Paris, particulièrement à Notre-Dame, un grand nombre de mauvais prêtres célébraient la messe, et avec beaucoup d'indécence, elle députa M. l'évêque de Bayonne et plusieurs autres confrères ecclésiastiques pour conférer ensemble des remèdes que l'on pourroit apporter à ce désordre. Et par l'avis de M. Vincent et les soins de M. de Perrochel, depuis évêque de Boulogne, et de M. Renard on fit faire un examen fort exact de tous les prêtres qui étoient dans la ville et l'on exclut du ministère actuel, autant qu'on le put, ceux qui se trouvèrent scandaleux. » (*Annales*, p. 74).

(2) Lettre 832; lettre 879 et *Annales*, p. 127.

(3) *Op. cit*,, p. 58 et 59.

Il y aurait exagération évidente à dire que saint Vincent n'a été que l'exécuteur des volontés de la Compagnie du Saint-Sacrement ou que la Compagnie n'a marché que sous l'inspiration de saint Vincent. Ce serait également mal raisonner de prétendre qu'une œuvre échappe à l'initiative de Saint Vincent parce qu'elle est due à l'initiative de la Compagnie. Membre de la Compagnie, le saint n'était pas étranger à ce qu'elle faisait; il pouvait fort bien avoir assez d'ascendant sur ses confrères pour faire prévaloir ses avis; et il y a de bonnes raisons de croire que, lorsqu'elle décidait de soutenir des œuvres qu'il dirigeait, par exemple l'œuvre des galériens, (1) des captifs de Barbarie (2) ou les missions d'Irlande et d'Ecosse, (3) la Compagnie avait entendu sa voix suppliante et s'était laissé convaincre par le cri de son cœur. L'auteur des *Annales* nous apprend que les mesures prises en 1637 pour débarrasser les églises de Paris des mauvais prêtres qui y disaient la messe avec une indécence scandaleuse le furent « par l'avis de M. Vincent »; (4) il reconnaît encore qu'en 1665 la Compagnie se reposa sur lui du soin de rechercher les moyens de combattre efficacement l'ignorance profonde dans laquelle vivaient les populations rurales voisines de la capitale, en fait de questions religieuses. (5)

Il ne faudrait pas croire que, lorque la Compagnie décidait une bonne œuvre dont le saint n'avait pas eu l'initiative, et lui en laissait l'exécution, son mérite en fût diminué. Les biographes de Vincent de Paul ne nous cachent pas les suggestions qu'il reçut du dehors, même pour ses grandes fondations. Nous savons par eux que l'idée d'instituer une congrégation pour évangéliser les habitants des campagnes lui fut donnée par la pieuse Madame de Gondi et qu'il eut à subir les assauts répétés de Madame Goussault avant de se résoudre à créer une association de dames pour le service des malades de l'Hôtel-Dieu; nous n'ignorions pas qu'il s'était fait souvent, surtout en ce qui concerne les enfants trouvés, l'exécuteur des volontés des dames de la Charité et qu'il suivait volontiers les sages conseils de Mademoiselle Le Gras; pourquoi, apprenant qu'il a eu un autre conseiller dans la Compagnie du Saint-Sacrement, aurions-nous pour cela une moins haute idée de sa vertu et de son génie ? On ne nous avait pas dit qu'il avait ré-

(1) *Annales*, p. 18 et 54.

(2) *Annales*, p. 135 et 144.

(3) *Annales*, p. 135. Nous ne parlons pas des missions des côtes d'Angleterre ou de celles des îles d'Amérique, parce que, contrairement à ce que dit Raoul Allier (op. cit., p. 140), à la suite de dom Beauchet-Filleau (p. 135, note I), elles n'étaient pas confiées aux prêtres de Saint-Lazare.

(4) P. 74.

(5) P. 58.

pondu à l'appel de la Compagnie en envoyant des missionnaires à La Chapelle, (1) à l'hôpital des Petites Maisons, (2) à Brie-Comte-Robert (3) et ailleurs; (4) nous voilà renseignés maintenant; cette révélation lui enlève-t-elle quelque chose de notre estime ?

Même lorsqu'il réalisait les projets conçus par d'autres saint Vincent n'était jamais l'instrument aveugle de quelqu'un ; il a toujours été à la fois le maçon, l'entrepreneur et l'architecte de ses œuvres. Il n'était pas besoin d'être doué d'intelligence supérieure pour lui dire : « Les peuples des campagnes sont abandonnés; ils se perdent faute de prêtres qui viennent leur enseigner les vérités de la foi et les porter à s'approcher des sacrements; puisque les congrégations existantes refusent de s'en occuper, fondez-en une; voici l'argent nécessaire pour cela. » Mais quelle somme prodigieuse de difficultés n'a-t-il pas fallu vaincre pour former ce corps de missionnaires, qui était déjà répandu à la mort du saint en France, en Italie, dans la Grande-Bretagne, en Pologne, en Barbarie et à Madagascar, pour donner à ce corps une âme capable de la vivifier pendant des siècles, malgré les bouleversements profonds des sociétés et les persécutions sans cesse renaissantes ! Vraiment si saint Vincent avait agi de lui-même, sans attendre le conseil de Madame de Gondi, en serait-il plus digne de notre admiration ? Ce n'est donc pas parce qu'il aura été pour plusieurs de ses entreprises le délégué de la Compagnie que sa gloire sera diminuée.

Il ne faut pas croire que le saint approuvât tout ce qui se faisait au sein de la Compagnie. Il y a opposition entre certaines pratiques des confrères du Saint-Sacrement. Les moyens de coercition lui répugnaient. Aussi quand ces derniers lui demandèrent d'enfermer à Saint-Lazare les prêtres vagabonds qui n'avaient pas honte de déshonorer leur caractère en vivant d'aumônes, il ne se rendit pas sans répugnance (5). Ce fut aussi malgré lui que fut adopté le projet de conduire de force les pauvres mendiants à l'hôpital général (6). Il ne dut certainement pas approuver les mesures de répression que la Compagnie demandait au pouvoir civil de prendre contre les Huguenots (7). Par tempéramment il allait droit aux

(1) Cf. *Annales*, p. 82 et Abelly, *Vie de saint Vincent de Paul*, Paris, Dumoulin, 1891, t. I, p. 247 ; t. II, p. 502.

(2) Cf. *Annales*, p. 83 et Abelly, *op. cit.*, t. II, p. 330.

(3) Cf. *Annales*, p. 109 et *Lettres de saint Vincent de Paul*, lettre 95 complétée.

(4) Cf. *Annales*, p. 58, 83, 107, 109.

(5) *Annales*, p. 74 et 75.

(6) Abelly, *op. cit.*, t. I, p. 313-315.

(7) *Annales*, p. 102 et 154.

moyens de douceur, convaincu qu'il n'y avait pas de meilleure méthode pour gagner les esprits que de s'insinuer dans les cœurs. C'est le procédé qu'il recommande partout dans ses lettres et dans ses discours, et dont il donnait le premier l'exemple, comme le remarque Abelly (1).

La Compagnie, ou du moins son fondateur M. de Ventadour, avait formé le dessein d'une congrégation dont les membres devaient s'appeler *Missionnaires des Indes*. Ce nom de *Missionnaires* déplut au saint parce que, ses prêtres le portant, il pouvait en résulter de regrettables confusions, et il recommanda à son procureur près le Saint-Siège de suivre de près c affaire (2).

Le mystère dont la Compagnie s'entourait la défiance qu'elle inspirait à l'archevêque de Paris et à Mazarin n'étaient pas faits pour plaire au saint, qui a toujours agi ouvertement pour toutes ses institutions et ne s'est jamais départi vis-à-vis de l'autorité, quelle qu'elle soit, de la déférence qui lui est due; et il ne serait pas étonnant qu'il ait cessé de fréquenter les réunions de la Compagnie quelques années avant sa mort; ce qui le laisserait soupçonner, c'est que son décès n'est même pas signalé dans les *Annales*, tandis que celui de personnages moins éminents, comme Brandon, évêque de Périgueux (3), Alain de Solminihac, évêque de Cahors (4), et Louis de Chandenier, abbé de Tournus (5), s'y trouve mentionné.

Quoi qu'il en soit, ceux qui nous montrent en saint Vincent un confrère tout dévoué à la Compagnie du Saint-Sacrement, lui recrutant des membres parmi ses disciples (6) et choisissant de préférence dans son sein les nouveaux évêques; (7) ceux qui écrivent

(1) *Op. cit.*, t. III, p. 251-253. Par quelques textes habilement choisis Raoul Allier s'efforce de prouver (p. 269-270) que saint Vincent n'était pas moins intolérant que la Compagnie du Saint-Sacrement. Il serait facile de lui en opposer d'autres et de montrer, en remettant les faits dans leur milieu, que ceux dont il se sert sont très conciliables avec la douceur du saint.

(2) *Lettres de saint Vincent de Paul*, lettres 830 et 859.

(3) P. 129.

(4) P. 198.

(5) P. 201.

(6) R. Allier, *op. cit.*, p. 35, note.

(7) R. Allier, *op. cit.*, p. 34. Cet écrivain a commis bien des erreurs au sujet de saint Vincent, pour n'avoir pas pris garde de contrôler ses dires sur des documents. Où a-t-il vu que le cardinal de Retz obtint son chapeau de cardinal par le moyen de saint Vincent (p. 343) ? Dans quel livre ou dans quel manuscrit a-t-il trouvé que « vers 1611 Bourdoise, Bérulle et Vincent de Paul « eurent » entre eux cette fameuse conférence en prière à la suite de laquelle chacun se « mit » à réaliser le rêve de son cœur », Bérulle l'Ora-

que, gagné, comme tant d'autres, par la fièvre d'Etat, il accepta volontiers d'être dans l'ordre de la politique « le bras visible des dévôts invisibles » (1), changeraient d'avis, croyons-nous, s'ils le connaissaient mieux. Il serait même facile de démontrer, si c'en était le lieu ici, que saint Vincent n'a jamais fait de politique qu'à contre-cœur, et toujours dans un but de charité. Quand il voyait une misère si effrayante que nous ne pouvons y penser aujourd'hui même sans frissonner, se propager de proche en proche à la suite des troubles de la Fronde et décimer les populations, son cœur pouvait-il rester indifférent ? Et si persuadé, comme beaucoup l'étaient, que le départ de Mazarin était la mesure la plus propre à ramener la paix et à mettre fin aux maux sans nombre dont souffrait le peuple, si, plein de cette persuasion, il allait, malgré ses répugnances, demander à la reine Anne d'Autriche de renvoyer son ministre, était-ce l'acte d'un homme poussé par la passion de la politique ou celui d'un philanthrope tourmenté par le désir de soulager les malheureux en supprimant la cause de leurs malheurs ?

Non, saint Vincent n'a pas été le bras de la Compagnie dans l'ordre politique, et dans l'ordre de la charité, s'il en a été quelquefois le bras, il a dû en être plus souvent l'inspirateur. Loin de nous la pensée de vouloir diminuer en quoi que ce soit la somme considérable de bien qu'elle a fait. Nous reconnaissons sans peine qu'elle a été un merveilleux instrument dans les mains de la Providence pour aider au relèvement de la France, en un temps où tous les fléaux s'abattaient à la fois sur elle. Si nous n'approuvons ni son intransigeance par trop farouche à l'égard des huguenots, intransigeance qu'excusent un peu les mœurs de l'époque, ni son parti-pris de s'entourer de mystère, nous admirons pleinement son zèle pour la cause de la religion catholique, des pauvres et des affligés, et nous regrettons que le pouvoir civil, jaloux de son influence, ait poursuivi sa dissolution, de dépit peut-être de ne pouvoir la diriger à son grè, et tari par là la source de biens considérables dont auraient pu bénéficier la société et l'Etat. Mais notre admiration pour la Compagnie ou notre désir d'en marquer l'importance n'ira pas jusqu'à nous faire grossir outre mesure la somme de ses œuvres, en dépouillant injustement des hommes qui ont bien mérité, eux aussi, de l'Eglise et de la société.

Fidèle à sa méthode, faite d'affirmations gratuites et de légères probabilités combinées, Raoul Allier cherche à faire dériver de

toire, Bourdoise le séminaire de Saint-Nicolas-du-Chardonnet et Vincent de Paul les prêtres de la Mission (p. 17) ? C'est beau ; il eût mieux valu que ce fût vrai.

(1) Rébelliau, *op. cit.*, p. 209.

l'initiative de la Compagnie la plupart des entreprises charitables de l'époque et en particulier celles dont les biographes de Vincent de Paul font honneur au saint. Abelly, qui en était membre et a vécu dans l'intimité de ce dernier, était mieux placé pour nous dire la part qui revient à celui qui a mérité à juste titre le nom d'*apôtre de la charité*.

Une constatation à laquelle Raoul Allier attache beaucoup d'importance, est ce qu'il appelle lui-même le parallélisme des actes de saint Vincent et des décisions de la Compagnie. A partir de 1639, écrit-il, (1) on retrouve un singulier parallélisme entre les décisions prises par le mystérieux comité et les initiatives prêtées à Vincent par tous ses biographes. » On devine sa conclusion : saint Vincent n'était que l'exécuteur des désirs de la Compagnie. Nous ne nierons pas que cela ne fût vrai en certains cas, par exemple quand la Compagnie lui demandait de ses prêtres pour donner des missions en des localités qu'elle désignait. Mais le parallélisme pourrait aussi s'expliquer en supposant que la Compagnie suivait les inspirations de saint Vincent, ou même, indépendamment de tout rapport entre eux, par le seul fait qu'ils avaient à combattre les mêmes maux, à soulager les mêmes misères. Il y a nécessairement parallélisme entre les bonnes œuvres de personnes ou de sociétés charitables vivant en un même temps et dans un même milieu, attentives aux maux dont souffrent leurs semblables et toujours prêtes à leur venir en aide. Saint Vincent n'avait pas besoin de suggestions venues de la Compagnie pour porter secours aux provinces ruinées, offrir des abris et du pain aux malheureux que la faim refoulait à Paris, suppléer au défaut ou à l'incurie des curés dans les campagnes par l'envoi de missionnaires, procurer des asiles sûrs aux religieuses chassées de leurs monastères ou aux jeunes filles que le vice guettait ; il n'avait pour tout cela et pour tout le reste qu'à ouvrir les yeux, constater les besoins et suivre les impulsions de son cœur. Et si la Compagnie du Saint-Sacrement a fait de même, c'est qu'elle aussi avait des yeux pour voir et un cœur pour compatir. Témoins simultanément des besoins du pauvre peuple quand ces besoins se produisaient, saint Vincent et la Compagnie travaillaient simultanément à y porter remède, Le parallélisme de leur action vient de la simultanéité de leurs constatations, non d'une entente préalable. Au reste ce parallélisme a été remarqué en fort peu de cas et sur des points secondaires, non au sujet des grandes institutions que l'histoire attribue à saint Vincent.

L'une de ces grandes institutions est l'association des dames de la Charité. Tout en reconnaissant que saint Vincent en a été le

(1) *Op. cit.*, p. 137.

véritable fondateur, Raoul Allier voudrait en enlever la première idée à Madame Goussault pour l'attribuer à la Compagnie du Saint-Sacrement (1). Il conclut, il est vrai, à une simple probabilité, mais les conséquences qu'il tire de cette probabilité sont exprimées sous une forme qui ne suppose guère le doute. Si, en allant trouver saint Vincent, Madame Goussault avait obéi à une suggestion occulte, René de Voyer d'Argenson n'aurait pas manqué de le dire. Il ressort au contraire de ses *Annales* que la Compagnie refusa de s'occuper de cette œuvre. « On proposa lors (en 1631) écrit-il, (2) de former une assemblée de dames et de lui donner des statuts pareils à ceux de la Compagnie. Mais cette proposition n'eut point d'effet. » Elle aurait eu un effet si la société des dames de la Charité était née indirectement de sa délibération, et d'Argenson serait heureux de le constater. Il ajoute : « Quinze ans après, la même proposition fut faite de nouveau.., Mais elle fut rejetée tout d'une voix... On pensa même en faire un article des résolutions ; mais on se contenta de faire écrire à toutes les Compagnies pour les exhorter à établir dans leurs villes une assemblée de dames semblable à celle de l'Hôtel-Dieu de Paris. » La Compagnie travailla donc à la diffusion des dames de la Charité et ce fut tout.

Elle eut une part réelle à la fondation de l'hôpital général. Entre l'auteur des *Annales*, qui nous dit quel a été en cela le rôle de la Compagnie (3), et le premier biographe de saint Vincent, qui nous montre ce qu'a fait le saint pour le même objet, il n'y a pas désaccord (4). Le premier n'avait pas à nous parler de saint Vincent, ni le second de la Compagnie du saint Sacrement. Leurs récits ne se contredisent pas, ils se complètent. Abelly n'affirme nulle part que l'idée d'un hôpital général soit née pour la première fois dans l'esprit du saint ou dans celui des dames de la Charité ; (5) il ne cache pas que « des personnes de condition et de vertu » autres que le saint, s'en sont occupées « avec un très grand zèle » ; il leur laisse même le mérite de l'avoir menée à bonne fin, après

(1) *Ib.*, p. 56-59.

(2) P. 20.

(3) P. 26, 136, 163, 170.

(4) Abelly, *op. cit.*, t. I, p. 311-317.

(5) L'auteur des *Annales* dit que la Compagnie du Saint-Sacrement se préoccupa dès 1631 de « procurer le soulagement spirituel et temporel des pauvres mendiants de Paris », et il fait remonter à cette époque lointaine le premier projet d'un hôpital général (p. 26). Mais cette idée était-elle alors bien précise dans l'esprit des confrères ou s'est-elle précisée plus tard, alors que d'autres l'avaient peut-être déjà conçue ? Il est parfois difficile de savoir au juste quand commence une idée.

avoir écarté certaines parties du projet qui avait les préférences de Vincent de Paul (1). « Dieu s'est servi de sa main, dit-il, (2) pour en poser les premiers fondements, sur lesquels ensuite le zèle et la coopération de plusieurs autres grands et insignes ouvriers ont élevé ce merveilleux édifice ». L'hôpital général, en effet, n'est pas l'œuvre d'un seul, ni même d'un seul groupement de personnes charitables. « Regardez l'hôpital général, que M. de Renty a eu seulement en vue, écrivait Laurent Brisacier à M. de Montbard le 1er octobre 1659 (3), de combien de différents ouvriers Dieu s'est servi pour le consommer ». Les dames de la Charité y ont eu leur part comme les membres de la Compagnie du Saint-Sacrement; saint Vincent y a travaillé comme M. du Plessis-Montbard, comme M. de Bellièvre et tant d'autres; il a cherché à y intéresser la cour, il a recueilli des dons, soumis des plans, cédé aux administrateurs pour cette œuvre le château de Bicêtre, ainsi que la maison et les enclos de la Salpétrière; enfin par la fondation de l'hôpital du Nom de Jésus, dont on venait de partout admirer le bon ordre, il a donné pleine confiance en la réussite du projet et fait tomber les préjugés de gens qui ne s'en occupaient pas, parce qu'ils en jugeaient la réalisation impossible. Il est facile de parler de légende à propos du récit d'Abelly (4); mais il ne faut pas oublier que le biographe de saint Vincent a été membre de la Compagnie et premier directeur de l'hôpital général, et que ces titres donnent à sa parole une singulière autorité.

Le zèle de saint Vincent ne s'arrêtait pas aux pauvres et aux malades; les prisonniers et plus particulièrement les galériens furent aussi l'objet de sa sollicitude (5). Il s'occupa de ces derniers dès le temps où il était précepteur dans la maison de Philippe-Emmanuel de Gondi, général des galères, c'est-à-dire bien avant la naissance de la Compagnie du Saint-Sacrement. Emu de pitié devant ces malheureux, qui étaient enfouis dans des cavernes humides et obscures, où, dévorés de vermine, ils ne recevaient aucun secours, même spirituel, il leur fit accorder au faubourg Saint-Honoré, près l'église Saint-Roch, une maison convenable et obtint qu'on améliorât leur ordinaire (6). Il intéressa à cette œuvre plusieurs de

(1) Abelly, *op. cit.*, p. 314.

(2) *Ib.*, p. 308.

(3) Croulbois, *op. cit.*, t. IX, p. 552.

(4) R. Allier, *op. cit.*, p. 63, note I.

(5) Abelly parle de l'œuvre des forçats dans deux chapitres du premier livre, chap. XIV et XXVIII.

(6) Le mandement du premier juin 1618 mentionne déjà ce transfert; il n'eut donc pas lieu en 1622, comme le prétend Abelly (op. cit., t. I, p. 94). Collet, en avait déjà fait la remarque dans *La vie de S. Vincent de Paul*, Nancy, 1748, t. I, p. 95, note.

ses amis et l'évêque de Paris lui-même, qui dans son mandement du 1er juin 1618 donna ordre à ses prêtres de recommander les forçats à la charité des fidèles. Dans les intervalles de temps libre que lui laissaient ses missions le saint allait souvent les visiter pour les instruire, les consoler, entendre leur confession et les soigner en cas de maladie. Le général des galères fut si satisfait des résultats obtenus, qu'il le fit nommer aumônier général des galères de France. Le Brevet est du 8 février 1619. C'était un lien de plus entre le saint et les forçats. Ce qu'il faisait jusque-là par charité, il allait le faire désormais par devoir. Conscient des obligations de sa charge, comme il voulait continuer de donner des missions dans les campagnes, il pria son fidèle M. Portail et un ecclésiastique de la maison de Gondi, M. Belin, de le suppléer, quand il ne serait pas là. Au faubourg Saint-Honoré les galériens étaient dans une maison de louage; il leur fit donner en 1632 la tour de la Saint-Bernard ou de la Tournelle. Il est fort probable que les mesures prises par la Compagnie du Saint-Sacrement dans les derniers mois de 1630 pour améliorer la condition des galériens, le furent sous son impulsion. S'il est vrai qu'il fût alors des leurs, il ne pouvait pas ne pas intéresser ses confrères à cette œuvre si belle et si négligée, son œuvre à lui depuis que le roi l'en avait chargé. Raoul Allier a de la peine à admettre son intervention. « La pensée s'impose d'abord, écrit-il, (1) que l'infatigable bienfaiteur des galériens est là, qu'il supplie ses confrères en faveur de ces infortunés, qu'il les obsède avec éloquence et les décide à l'action. Rien ne prouve qu'il en soit ainsi. D'Argenson n'en dit rien; il ne cite le nom du saint pour la première fois qu'à la date de 1635; il écrit même cette phrase étrange : *je trouve que la Compagnie prit grand soin de secourir ces galériens, comme d'une œuvre fort abandonnée.* Et si nous lisons les biographies de Vincent, nous constatons que de 1623 à 1630 les détails manquent sur ses efforts pour le soulagement des forçats; il était tout entier à l'établissement des prêtres de la Mission... A partir de 1630 l'œuvre des forçats est en plein rajeunissement, et c'est la Compagnie qui la renouvelle. « Soit, mais sous l'impulsion de qui ? Il faut bien peu connaître saint Vincent pour affirmer qu'il ait pu, lui, aumônier général des galères, abandonner ou simplement négliger une œuvre qui lui était confiée par le roi. Il était, certes, capable de mener plusieurs œuvres importantes de front, et son histoire montre que de 1623 à 1630 il ne fut pas tout entier à l'établissement de la congrégation de la Mission »; pendant ce temps il développa les confréries de la Charité, remplit ses devoirs de supérieur des deux couvents de la Visitation de Paris, travailla ac-

(1) *Op. cit.*, p. 51.

tivement à la fondation du monastère de la Madeleine et donna quantité de missions aux pauvres gens des champs; pourquoi aurait-il négligé ses galériens, dont il avait pu constater la profonde misère physique et morale en 1622 et 1623 pendant les voyages qu'il fit à Marseille et à Bordeaux ?

Le saint les poursuivait de ses bienfaits jusqu'à Marseille. Il y a des raisons de croire que, avant d'être nommé aumônier général des galères ou à l'époque de cette nomination, c'est-à-dire en 1619 ou plus tôt, il intervint auprès de M. Philippe-Emmanuel de Gondi, général des galères, pour améliorer le sort des forçats de cette ville. Dans une lettre écrite le 5 mai 1643, Jean-Baptiste Gault, évêque de Marseille, parle « de parachever une œuvre qu'avait autrefois commencée le R. P. de Gondy, d'un hôpital pour y mettre les galériens malades (1) ». Les biographes du prélat (2) et du chevalier Simiane de la Coste (3) placent ces commencements en 1618. Or on sait que saint Vincent était alors, surtout en ce qui concerne l'œuvre des forçats, le conseiller écouté de M. de Gondi, dont il élevait les enfants. Nous ignorons pourquoi l'hôpital resta inachevé. Ce fut J. B. Gault, comme nous venons de le voir, qui reprit le projet. Il intéressa à l'entreprise le chevalier de la Coste, saint Vincent, la duchesse d'Aiguillon, tante du général des galères, la Compagnie du Saint-Sacrement, et mourut sans avoir pu faire davantage. M. de la Coste digne héritier de son zèle, continua son œuvre et put la mener à bonne fin, grâce aux mêmes appuis. Dans une de ses lettres il reconnait lui-même qu'il était grandement redevable à saint Vincent : « Je veux vous faire savoir, lui écrivait-il un jour (4), le progrès de l'hôpital à l'établissement duquel vous avez tant contribué ».

Voilà ce que le saint a fait pour l'*Hôpital royal des pauvres forçats malades*; non seulement il a eu, suivant toute probabilité, l'initiative du projet, mais il a encore appuyé cette œuvre de tout

(1) Original à l'évêché de Marseille.

(2) Marchetty, *Vie de messire J. B. Gault*, 1650, p. 206.

(3) Ruffi, *Vie de M. le chevalier de la Coste*, Aix, 1659, p. 123.

(4) Ces mots font partie d'un fragment de lettre à saint Vincent que nous a conservé Abelly (*op. cit.*, t. I, p. 192). De ce que ce fragment se retrouve tout entier dans une lettre à M. de Montmor Raoul Allier a conclu qu'Abelly s'était trompé de destinataire (*Une société secrète au XVII^e siècle. La Compagnie du Très Saint-Sacrement de l'Autel à Marseille*. Documents publiés par Raoul Allier, Paris chez Champion, 1909, p. 199, note 2). La conclusion dépasse les prémisses. A qui n'arrive-t-il pas de dire parfois les mêmes choses dans les mêmes termes dans des lettres écrites le même jour à différentes personnes, quand les mêmes choses peuvent leur être appliquées ? Abelly a été documenté par la maison de Saint-Lazare; qu'elle ait pu communiquer une lettre adressée à saint Vincent, cela se comprend aisément; nous ne voyons guère comment elle aurait possédé une lettre envoyée à M. de Montmor.

son crédit jusqu'à la fin des travaux. Raoul Allier ne semble pas dire assez quand il écrit, parlant du rôle du saint dans cette fondation : « La Compagnie de Paris prit l'affaire en mains. Vincent de Paul, qui reconnaissait une idée entrevue par lui quelques vingt-cinq ans auparavant, lui donna tout son appui... Il n'aurait pas accepté qu'on lui attribuât l'initiative dont l'honneur revenait à d'autres. » (1) Saint Vincent n'avait pas seulement une idée vers 1618 ; cette idée avait reçu un commencement d'exécution ; et Monseigneur de Gault ne fit que reprendre l'œuvre interrompue. L'initiative première est donc de lui, si, comme tout porte à le croire, Philippe-Emmanuel de Gondi « encouragé et peut-être dirigé par saint Vincent de Paul », dit ailleurs Raoul Allier, (2) a jeté les fondements de l'hôpital sous son inspiration.

Plus loin que Marseille, au delà de la Méditerranée, se trouvaient d'autres captifs plus à plaindre, ceux-là, parce que leur captivité n'était pas la punition de leurs fautes. Saint Vincent savait, pour avoir partagé leur sort à Tunis, combien dures étaient leurs souffrances, combien grand leur abandon. Depuis longtemps il devait chercher à les secourir. Ce fut, dit Raoul Allier, la Compagnie du Saint-Sacrement qui lui en fournit l'occasion et les moyens. Le 18 avril 1643 la Compagnie de Marseille signale à celle de Paris « quelques moyens qu'elle avait trouvés... pour faciliter la liberté de plusieurs chrétiens captifs en Barbarie. (3) » Et le même écrivain ajoute : « Les confrères de Provence ne s'en tinrent pas à cette ouverture. En leur nom le chevalier de Simiane de la Coste vint à Paris. En même temps qu'il plaidait la cause des forçats, il dépeignait aux amis de la capitale les souffrances des esclaves détenus dans les Etats barbaresques. C'est à sa voix que Vincent se décida à demander à Lange de Martin, alors consul de France à Tunis, s'il consentirait à recevoir dans sa maison, en qualité d'aumônier, un missionnaire. (4) »

On dirait que Raoul Allier n'a pas consulté sur ces faits la correspondance de saint Vincent de Paul. Avant le voyage de M. de la Coste à Paris, avant même la lettre du 28 avril 1643, saint Vincent avait déjà son plan et travaillait à le réaliser. Il écrivait à monsieur Dufestel le 28 novembre 1642 : « M. du Coudray s'en va en Barbarie pour la délivrance d'environ quatre-vingts esclaves et à dessein de faire la mission parmi les autres, qui sont au nombre de dix mille à Alger (5). « Il fallut solliciter des pouvoirs à Rome ;

(1) *La cabale des dévôts*, p. 141.
(2) *Une société secrète*, etc., p. 52. note I.
(3) *Annales*, p. 90.
(4) *La cabale des dévôts*, p. 141.
(5) Lettre 372, t. I, p. 431.

Rome demanda des explications ; de là bien des lenteurs. Le saint répondait le 30 janvier 1643 à M. Codoing, qui était chargé de négocier l'affaire : » Je vous supplie d'être en repos.,. pour ce qui regarde l'affaire de Barbarie, pour laquelle je ne vous dirai point autre chose, sinon que notre pensée n'exclut ni ne fait rien contre les ordres de la Rédemption et des Mathurins ; elle ne va qu'à voir s'il y a moyen que la petite Compagnie fasse une espèce de mission de temps en temps parmi ces pauvres esclaves ; et peut-être pour en faire le premier essai l'on prendra pour prétexte le rachat que l'on essayera de faire d'un petit nombre d'esclaves ; c'est à quoi la Providence semble nous appeler, et que nous serons en mesure de faire vis-à-vis des dix-huit qui ont abjuré leur foi. De ce nombre-là j'ai promis de faire partir M. du Coudray dans cinq ou six jours pour Marseille, où en travaillant au forçats, il minutera le traité (1). « M. du Coudray partit, en effet, quelques jours après et arriva au commencement de mars dans cette ville, où il resta jusqu'au mois de juin (2). Le 25 juillet il était à Paris. Nous trouvons son nom au bas de la convention passée ce jour-là entre saint Vincent et la duchesse d'Aiguillon concernant la fondation d'un établissement de prêtres de la Mission à Marseille (3). Une clause du contrat vise la Barbarie ; elle montre que des difficultés dont nous ignorons la nature, empêchaient encore les missionnaires de s'y transporter. Ils ont charge « d'envoyer... toujours et à perpétuité, lors et quand ils le jugeront à propos, des prêtres de ladite congrégation et de la Mission en Barbarie, pour consoler et instruire les pauvres chrétiens captifs et détenus èsdits lieux en la foi, amour et crainte de Dieu, et y faire les missions, catéchismes, instructions et exhortations, messes et prières qu'ils ont accoutumé ». L'année suivante M. Dufestel, supérieur de la maison de Marseille, fit un séjour de courte durée à Tunis. où il était allé visiter les esclaves français (4). Enfin le 22 novembre 1645 arrivaient dans cette ville pour y demeurer Louis Guérin, prêtre de la Mission. et le frère François Francillon (5).

(1) Lettre 382, t. I. p. 443.

(2) M. du Coudray était encore à Marseille le 1er juin ; c'est de cette ville qu'il adressa à saint Vincent la lettre dont Simard publie un extrait à la page 65 de *Saint Vincent de Paul et ses œuvres à Marseille,* Lyon chez Vitte, 1894. Il alla de là à Brignolles dans le Var. La lettre que M. de la Coste lui écrivit le 13 juin dans cette localité (*Une société secrète*, etc. p. 156) nous montre qu'il était sur le point de reprendre le chemin de Paris, sans passer par Marseille.

(3) Original aux archives nationales, S 6707.

(4) Bib. nat., fonds Clairambault, t. 394, f° 297.

(5) Notice de M. Julien Guérin dans les *Notices sur les prêtres, clercs et frères défunts de la Congrégation de la Mission,* Paris chez Dumoulin, 1898, première série, t. III, p. 58.

En 1646 la duchesse d'Aiguillon acheta le consulat d'Alger, qu'elle donna à la congrégation de la Mission, et en 1648, après la mort de Lange de Martin, elle fit de même pour celui de Tunis. Saint Vincent nous a raconté lui-même comment se firent ces achats : « Le consul (1) étant mort, le dey ou bacha commanda au prêtre de la Mission (2) d'exercer cette charge, à l'instance que lui en firent les marchands français. Et comme une personne de condition et d'insigne piété (3) eût vu le bien que faisait ce bon prêtre dans l'exercice de cette charge, elle s'est employée vers le roi, sans que nous en eussions aucune pensée, pour nous faire avoir les consulats de Tunis et d'Alger (4) ».

Raoul Allier, qui veut voir partout l'influence de Compagnie du Saint Sacrement, lui attribue la première idée de l'achat des consulats, sous prétexte que le chevalier de la Coste en a donné le conseil à la duchesse d'Aiguillon (5). Mais serait-il démontré que le charitable chevalier est ainsi intervenu — et ce ne l'est pas (6) — il ne s'ensuivrait nullement que la Compagnie s'en est mêlée. Ses membres conservaient leur personnalité en dehors d'elle, et tous leurs actes n'étaient pas des actes de la Compagnie. Cette vérité, l'auteur des *Annales* l'a souvent oubliée et Raoul Allier plus souvent encore.

Si l'on prend les actes de la Compagnie du Saint Sacrement tels qu'ils sont, si on les débarasse de tout ce que les affirmations sans fondement et des raisonnements fautifs y ont ajouté, saint Vincent ne sort nullement amoindri des récentes publications sur cette société. Il reste toujours, dans l'ordre de la charité, au premier rang des hommes qui méritent l'admiration et la reconnaissance de l'humanité par la puissance de leur génie, la noblesse de leurs sentiments, la générosité de leur dévouement et l'étendue des services rendus aux pauvres, aux malades, aux opprimés, aux abandonnés et en général à tous ceux qui souffrent et sont dans le besoin.

(1) Lange de Martin.
(2) Jean Le Vacher.
(3) La duchesse d'Aiguillon.
(4) Lettre 1024, t. III, p. 25.
(5) *La cabale des dévôts*, p. 141.
(6) Ruffi dit, il est vrai (*op. cit.*, p. 167-168), que le chevalier de la Coste négocia l'achat du consulat d'Alger, dont l'acte fut signé à Marseille ; mais il n'ajoute pas, que celui-ci en avait reçu mission de la duchesse d'Aiguillon et de saint Vincent.

# NOTES ET CRITIQUES

## Médiation Pontificale
## et
## Relations avec le Vatican [1]

La librairie Téqui a édité en brochure deux articles du P. de la Brière publiés dans les *Etudes*, l'un : « L'offre de Médiation diplomatique de Benoît XV », le 5 septembre 1917, l'autre : « Les raisons nationales et internationales de renouer avec le Vatican », le 5 juillet. Cet opuscule se recommande assez de lui-même par l'importance des sujets traités et, nous ajouterons, par la manière ferme et méthodique dont l'auteur expose ses idées.

Nous nous devons de dire un mot dans ce Bulletin de « la Médiation Pontificale.

Deux choses nous paraissent également claires : Le Pape en se portant médiateur, a fait son devoir et il est impossible que les belligérants entament en ce moment, un traité de paix.

Il est tellement naturel et juste, que le Pape invite les belligérants à cesser la guerre que nul ne saurait dire pour quelle raison il se serait abstenu de le faire. C'est son rôle, il doit, lui, parler de paix tout aussi nécessairement que nos soldats, sur le front, se battent contre les Allemands. Sans doute l'autorité du Pape n'est plus « la véritable force constituante en Europe », et les nations ne « soumettent plus leurs dissensions au jugement désintéressé du Père commun de tous les fidèles », le Pape a toujours le droit et même le devoir, parce qu'il est le Pape, de rappeler aux princes et aux peuples qu'ils ont autre chose à faire en ce monde que de se tuer. « Je serais d'avis, a écrit Leibnitz, d'établir un tribunal à Rome même et d'en faire le Pape président comme en effet il faisait autrefois figure de juge entre les princes chrétiens. Puisqu'il est permis de faire des romans, pourquoi trouverons-nous mauvaise la fiction qui nous ramènerait le siècle d'or » ? C'était également la pensée de Voltaire : « L'intérêt du genre humain demande un frein qui retienne les souverains et qui mette à couvert la vie des peuples. Ce frein aurait pu être par une convention universelle

(1) Paris, Pierre Téqui, libraire-éditeur, 82, rue Bonaparte.

dans la main des Papes ». Il est vrai, que, selon « le droit moderne », les peuples sont libres, maîtres d'eux-mêmes, assurés de ne plus faire ce qu'ils ne veulent pas. Voilà bien la théorie. Quant à la pratique, on sait ce qui en est et si les peuples ont été consultés, quand il s'est agi d'entamer la guerre, si l'on prendra leur avis pour la terminer. L'opinion est bien, si l'on veut, la reine du monde, mais cette reine a des conseillers qui lui font dire ce qu'ils veulent. Sont-ils bien eux-mêmes les maîtres de leurs pensées et de leurs décisions ? Oui, où sont les hommes qui peuvent, à leur gré, décider de la guerre ou de la paix ? Ceux-là même qui commandent à des millions d'hommes sont menés ; toutes les passions qu'ils ont déchaînées pèsent sur eux et leur ôtent la liberté de s'arrêter dans cette marche à l'abîme.

Le Pape cependant vient de leur dire : « Prêtez donc l'oreille à Notre prière ; accueillez l'invitation paternelle que Nous vous adressons au nom du divin Rédempteur, prince de la paix. Réfléchissez à votre très grande responsabilité devant Dieu et devant les hommes. De vos résolutions dépendent le repos et la joie d'innombrables familles, la vie de milliers de jeunes gens, la félicité en un mot des peuples auxquels vous avez le devoir absolu d'en procurer le bienfait. »

Le message pontifical n'a pas eu de succès; il n'en pouvait pas avoir. C'est la force des choses, ce n'est pas la volonté des chefs d'Etat qui mettra fin à la guerre. Jamais l'on n'a tant parlé de justice et de droit, et jamais le monde n'a plié davantage sous la violence des évènements.

Quant à l'accueil que la presse française a fait à la Médiation du Pape, il a été tel qu'on pouvait l'attendre dans les ténèbres où nous nous débattons. Qui est-ce qui peut voir et prévoir en ce temps-ci ? Les journalistes écrivent, non pour diriger le public, mais simplement pour l'entretenir dans la fièvre de la lutte. Il faut vaincre pour ne pas mourir et dès lors combattre jusqu'au triomphe décisif : c'est la pensée de fond que chacun s'attache à entretenir en soi et à répandre. Dès lors il n'y a pas même lieu d'examiner les conditions de la paix qu'on nous propose. Le Pape a énoncé ou suggéré toutes celles qui sont équitables et le P. de la Brière montre fort bien que son programme est au fond celui des Alliés. La paix qu'il envisage est surtout plus française qu'*allemande*. Seulement les Allemands sont chez nous et la première condition que nous exigeons avant de traiter, c'est qu'ils en soient sortis.

Germain BRETON

Léon EYCHENIÉ. *Les heures douloureuses par un souffrant*, 1 vol. in-12, XV-191 pp Caussé éd., Toulouse, 1917.

M. l'abbé Léon Eychenié, Docteur en Théologie de l'Institut catholique de Toulouse, après une thèse sur la doctrine spirituelle

de Saint Jean de la Croix, nous offre aujourd'hui un petit ouvrage sur le prix de la souffrance chrétienne.

Rien de plus dur que la vie « insoupçonnée » du malade, rien de plus douloureux que sa vie de silence, mais cette vie, librement acceptée par le chrétien, se fait « surhumaine », étant celle du Christ, et, « par un divin mirage, se transforme en bonheurs inattendus ». La souffrance donne à l'activité humaine son vrai sens et « sa beauté profonde », à nos peines la seule consolation. Nous avons été créés pour le Ciel et « la douleur est ce qui sanctifie le plus ». L'homme qui souffre collabore magnifiquement à l'œuvre de la Providence :

> Le monde est sombre, ô Dieu ! l'immuable harmonie
> Se compose de pleurs aussi bien que de chants...

et, par la communion des saints, à l'œuvre du Sauveur : « il souffre pour ceux qui ne souffrent pas, il mérite pour ceux qui ne méritent point ». La douleur achève l'homme en l'humanisant; elle achève de même le chrétien si, pour rappeler Pascal qui, lui aussi, a écrit sa « Prière pour demander à Dieu le bon usage des maladies », « la souffrance est la condition naturelle des disciples d'un Dieu crucifié » ; enfin, comme elle ennoblit, elle pacifie, en réparant le désordre dont elle est née et en nous unissant à la volonté de Dieu :

> Je viens à vous, Seigneur, père auquel il faut croire,
> Je vous porte, apaisé,
> Les morceaux de ce cœur tout plein de votre gloire
> Que vous avez brisé.

Ces idées, M. Eychenié ne les expose pas sous forme de traité et l'on ne prendra pas à la lettre le mot de M. Maisonneuve quand il le félicite de « la méthode qui dirige et ordonne ses pénétrantes réflexions ». Mais ce ne sont pas non plus, comme l'annonce l'auteur avec son habituelle modestie, « des pensées jetées sur le papier au hasard des circonstances ». Ni traité, ni peut-être même un livre ; la réunion de deux ouvrages, l'un qui est la traduction de l'opuscule attachant et très pieux de dom Rizzi : *Réconfort à ceux qui souffrent,* l'autre que nous venons d'analyser, fait de chapitres qui ont trait à la souffrance, à sa valeur, à ses causes, à ses effets, à ses remèdes, à sa surnaturalisation et qui sont « le fruit des lectures pénibles et des réflexions personnelles » de M. Eychenié.

L'intérêt de ce dernier travail, ce n'est point la nouveauté de la doctrine où l'on a reconnu sans peine et, comme il est juste, la doctrine catholique de la souffrance, le développement des paroles inouïes : *Beati qui lugent... Nonne oportuit pati Christum et ita intrare in gloriam suam*, et du texte de Saint Paul; *Adimpleo ea quae desunt passionum Christi*; ni les heureux emprunts à Maze-Sancier, Goyau, Gratry, Bossuet, Fénelon, etc : ni même la beauté de certaines images : « Portée sur ses propres larmes, l'âme s'élève, comme l'arche, au-dessus de la terre ». — « Par la souffrance Dieu fait une croix sur le corps, sur l'esprit, sur le cœur ». — « Les larmes dissipent les ombres de l'iniquité et laissent reparaître au-dessus la sérénité des cieux ». — « L'âme

martelée par l'épreuve rend un son divin ». Autran avait dit en un sonnet célèbre à la douleur :

> Heureux mille fois ceux qu'elle torture,
> Car de ce combat l'âme sort plus pure,
> Car les dieux se font à coups de marteau.

Mais telles pages sont une confession où frémissent l'aveu poignant du prêtre saisi en pleine jeunesse, en pleine et féconde activité par un mal terrible, le cri d'un homme que Dieu seul a pu sauver dans sa détresse, l'héroïsme d'une charité, faite de tendresse et de foi, qui au service de ceux qui souffrent veut mettre la souffrance même et la tristesse, pire que la souffrance, de ce que l'ardent apôtre appelle tragiquement, « la vie anonyme ». C'est la pensée que Mgr. l'archevêque de Toulouse exprime en termes non moins sûrs que délicats et affectueux : « Le petit livre de consolation que vous offrez à ceux qui souffrent est une fleur de votre apostolat, un fruit de votre épreuve ». Et Mgr. l'évêque de Pamiers qui se souvient de l'ancien élève « qui fut sa consolation et reste son ami très cher », après avoir rappelé le beau vers de sensibilité qu'il lui expliquait autrefois :

> *Non ignara mali miseris succurrere disco,*

lui écrit de son côté : « Ces bonnes feuilles ne sont que le jaillissement de votre foi, de votre piété, de votre espérance, de votre cœur brûlant d'amour pour Jésus-Christ ». Il ajoute : « votre livre sera une lumière et un réconfort pour tous les blessés de la vie » Et en effet, les amis de M. Eychenié, ses anciens maîtres, tous ceux qui savent ce que fut le vicaire, ce qu'est le « souffrant », ne liront pas sans un serrement de cœur, personne ne lira sans devenir plus courageux et s'abandonner davantage à Dieu, la pathétique « Prière du Malade », qui termine le volume : « Seigneur, venez à mon aide ! Mon courage est abattu, mes forces s'épuisent. Je ne trouve en moi ni douceur, ni consolation, ni paix, ni joie, ni ordre. Je ne trouve qu'amertume dans mon cœur et dans les objets qui m'entourent. Quel sera le terme de mes souffrances ? Vous seul, ô mon Dieu, pouvez me soutenir ! Ma voix s'élève vers vous et mes larmes crient encore plus fort que ma voix... »

Oui, Dieu seul, ô « Souffrant » ! Mais vous ne connaîtrez pas l'amertume du moraliste : « il faut souffrir l'humiliation de n'être pas cru, quand on n'a pas le talent de se faire croire ». Et de plus, bien que vous ne l'ayez pas démontré directement, chacun, au seul accent de votre foi, devinera ou sentira la vérité de cette autre expérience sur laquelle vous avez peut-être préféré vous taire : « le monde ensanglante toutes nos plaies ».

P.-J. Monbrun.

*La morale de Kant dans l'Université de France.* Henri Vaugeois, 1917, Nouvelle librairie nationale, p. 286.

De ce livre de M. Henri Vaugeois, il convient de dire nettement qu'il dénote un esprit puissant, à la logique intrépide et rigoureuse, non d'ailleurs çà et là sans quelque exagération ; il est

la manifestation d'une pensée personnelle, clairvoyante et courageuse. Et même si du point de vue catholique, il aboutit à une solution inadmissible et dont il convient de signaler le danger, il faut reconnaître ce qu'il y a de particulièrement suggestif dans ce bouillonnement d'idées qui se révèle à travers ces pages.

A vrai dire le livre de M. Vaugeois ne répond pas directement à ce qu'il annonce; on s'attendait sur la foi du titre à l'histoire de la pénétration des idées morales kantiennes dans l'Université depuis 1880; à la place de ces recherches d'érudition et de ce chapitre si intéressant de l'histoire des idées au XIXe siècle, qui reste à écrire, l'auteur s'est proposé d'examiner un problème pratique, problème de pédagogie : quels résultats a produits en fait et quelles conséquences logiques pourrait produire cette utilisation de la morale kantienne dans l'éducation morale de la jeunesse, et très spécialement de la jeunesse française. La question est ainsi doublement limitée au point de vue pratique et au point de vue national.

Aussi est-ce uniquement à titre de préparation que l'auteur, en deux chapitres préliminaires, dégage le principe et l'âme de la morale kantienne : reploiement de la conscience sur soi, « ankylose de l'individu dans la contemplation de la conscience », théorie individualiste de la conscience autonome, parenté de cet individualisme moral avec la conception protestante de la vie intérieure.

Comment donc cette morale « d'importation étrangère et protestante » pour redire le mot immortel de Léon XIII, a-t-elle pu s'acclimater dans la pédagogie française ? Ce problème M. V. le pose après bien d'autres et est amené à le résoudre dans le même sens qu'eux, tout en distinguant nettement, comme il le fait, entre l'entreprise politique et les intentions des professeurs de philosophie. Sans doute la solution qu'il apporte est trop rectiligne; et l'explication manque d'ampleur. L'auteur ne tient pas compte de la décadence de la morale spiritualiste à la Cousin, tombée en discrédit sous les coups du positivisme et suspecte d'ailleurs, par l'association de sa gloire aux souvenirs politiques de l'Empire; ni du développement de l'esprit relativiste, favorisé par le système de Comte, qui préparait indirectement les esprits à une doctrine, négation radicale de la métaphysique; ni de tout le mouvement idéaliste de Lachelier et de Renouvier qui réhabilitent chez nous la pensée kantienne. Il s'en tient, fidèle à sa méthode et peut-être aux nécessités d'un grossissement simplificateur pour son auditoire, à la raison maîtresse : nécessité pour un pouvoir spirituel laïque d'imposer une morale séparée des religions positives, une morale d'allure religieuse, indépendante des déterminations de ce divin, une morale de neutralité théologique, et qui sauvegardât cependant l'essentiel des enseignements pratiques du catholicisme, la laïcisation officielle imposant le choix d'une morale catholique laïcisée, telle que la présente le subjecticisme moral de Kant.

On se souvient peut-être que cette interprétation de M. Vaugeois, interprétation que l'on estime pleinement exacte, est exactement celle apportée par M. Goyau, et contre laquelle M. Buisson a protesté dans la *Foi laïque*, en la qualifiant de « légende ». Mais nous nous écartons de M. V. quand il croit que la déviation de la

morale kantienne et la suppression par la suite des devoirs envers Dieu n'ont été qu'une tentative maladroite et une réclame de librairie. Nous pensons au contraire que cette laïcisation totale était dans la logique de ce subjectisme moral. Puisque les devoirs existent et s'imposent avant la notion de Dieu, supprimons Dieu pour ne garder que le devoir; en fait rien n'est changé. Cette suppression était, sinon voulue au début, du moins en droit impliquée dans le principe même de la laïcisation scolaire et dans son entière réalisation. Et d'ailleurs, même dès le début, cette persistance de la notion de Dieu ne faisait-elle pas penser au « parfum du vase vide » dont a parlé Renan ? Et, au témoignage de M. Compayré, pourtant bienveillant dans l'espèce, n'est-il pas acquis qu'une incertitude profonde persiste à l'égard de la pensée de M. Pecaut sur Dieu, qui trop souvent semble se confondre pour lui avec l'absolu de la loi morale dans la conscience. Il faut dire plus nettement que c'est à cette solution d'une morale et d'une religion totalement immanente, individualiste, subj ective qu'aboutit en fait le kantisme. Auguste Sabatier, et d'autres après lui, sont dans la logique de l'immanentisme kantien en aboutissant au « Dieu in térieur. » Et en définitive M. Buisson est-il bien éloigné du pur moralisme ? Athéisme enveloppé de mystique, soit, mais en réalité athéisme véritable.

En fait quels furent les résultats de cette pénétration kantienne dans l'enseignement universitaire ? En deux chapitres intéressants l'auteur étudie le problème séparément pour l'école laïque des garçons et l'école laïque des filles. Dans la réalité tous les ravages qu'on pouvait redouter ne furent pas point produits; l'écart était trop grand entre cette morale sèche, froide, hautaine et la spontanéité française, ardente, généreuse; surtout ce moralisme abstrait était trop éloigné en général de la nature féminine, portée au concret et au pratique ; enfin la préformation chrétienne du milieu ambiant et le retour aux devoirs simples et clairs de la vie commune servirent de rectification heureuse.

Mais si l'on juge cette éducation morale par ses conséquences logiques et à regarder les choses en soi, l'auteur a raison de souligner, en un chapitre qui est le plus vigoureux et le plus juste de ce livre, les « ravages de l'absolu subjectif » : ce moralisme ne peut exalter la vie intérieure qu'à la condition d'aboutir à une diminution de la conscience : consécration de l'individualisme où tous les anarchismes se peuvent légitimer, du point de vue de l'intention droite et de l'autonomie de la conscience, lectures spirituelles kantiennes qui tendent par elle-mêmes à la création des « suffragettes », et à tous les caprices du sentimentalisme.

A cette doctrine morale M. Vaugeois en oppose une autre, morale positive, concrète, historique, en conformité avec les traditions françaises, et avec la morale catholique. Et sur cette thèse qui court à travers toutes les pages du livre et sur laquelle l'auteur éprouve le besoin de s'expliquer en un chapitre final il convient de dire nettement et ouvertement à l'auteur qu'elle est du point de vue philosophique et tout autant au point de vue catholique nettement inacceptable.

Pourquoi M. Vaugeois renonce-t-il à une morale métaphysique ? Parce qu'une métaphysique finaliste lui parait contraire à la

science contemporaine. Et c'est ce que l'on contestera expressément, si l'on se refère au mouvement scientifique actuel, Duhem, Grasset etc. Partout le mécanisme est en décadence; aussi bien n'est-il pas une donnée de la science, mais une interprétation métaphysique fausse des données positives. D'autre part, selon lui, une morale métaphysique rend impossible une hiérarchie des devoirs envers l'humanité et envers la nation : ce qui est vrai seulement d'une morale toute formelle et abstraite, non d'une morale métaphysique qui applique ses principes aux objets et par là concrétise et hiérarchise ses obligations.

Et c'est pourquoi l'auteur se rejette vers une morale positive, concrète, relative, appuyée sur l'étude des aspirations françaises; de là son expression de « morale française. « Mais nous voici revenus en plein relatif; positif et objectif certes, mais relatif tout de même : au nom de qui imposer ces devoirs proposés par la conscience française ? Si c'est au nom d'un idéal que l'on y devine partout, — ce qui est exact en fait — encore faut-il en justifier la valeur. Et nous voilà de retour en pleine métaphysique. Et sans doute l'auteur croit échapper à cette nécessité en constatant l'harmonie de l'idéal moral de la nation française et de la morale catholique, l'une garantissant l'autre. Mais c'est confondre deux ordres essentiellement distincts en soi, une morale naturelle et une morale surnaturelle. Et la méthode positive, historique, aboutit de plus à l'affirmation d'une utilité et d'une supériorité sociale de telle doctrine morale, non à sa valeur en soi, moins encore à son caractère d'obligation, moins encore à l'affirmation de sa transcendance. En réalité la morale repose sur la métaphysique, parce qu'elle repose sur la démonstration de Dieu et de ses droits sur l'homme. Et ceci implique la valeur de la raison.

Par la gravité de ses conséquences la question nécessiterait certes un plus large débat. Mais si l'absolu subjectif conduit aux conséquences désastreuses d'un individualisme sans frein, le relativisme positiviste supprime tout caractère sacré aux devoirs. Certes l'auteur a raison de dire : « Il faut que l'école cesse de faire du Kant et qu'elle fasse du saint Thomas, si elle veut faire de l'Aristote en morale » — mais à la condition expresse de ne pas traiter la morale de saint Thomas d'après la méthode de Comte — ce qui serait désastreux.

Le talent de l'auteur, ses déclarations très nettes de catholicisme, cette droiture et cette vigueur de pensée que l'on sent et que l'on aime à travers ces pages, méritent qu'on signale clairement et cette erreur et ce danger.

Georges Michelet.

# Les Collections Canoniques

La publication du nouveau Code du Droit canonique enfin réalisée ouvre une ère nouvelle à l'étude des lois de l'Eglise et à la rénovation de la discipline. Désiré depuis longtemps et demandé avec insistance au Concile du Vatican, le travail de la codification des canons ecclésiastiques devait atteindre un double but : mettre en harmonie la législation de l'Eglise avec les conditions nouvelles des peuples et rédiger les canons dans un ordre systématique, en articles courts et précis, semblables à ceux du code Napoléon. Il ne m'appartient pas d'examiner comment ce programme a été rempli : ce sera l'objet d'un travail qu'un de nos maîtres justement réputé publiera prochainement dans ce *Bulletin*. Je voudrais dans quelques pages rappeler les étapes franchies successivement par les collections des canons avant d'aboutir au Code actuel.

« Les Codes des peuples se font avec le temps, a dit Portalis, mais à proprement parler, on ne les fait pas » (1). Rien n'est plus exact, si l'on veut dire par là que le législateur doit tenir compte des conditions et des mœurs des peuples. C'est en ce sens que les canonistes admettent généralement, après Gratien, « *Leges instituuntur cum promulgantur : firmantur, cum moribus utentium approbantur* » (2). Cette remarque explique les changements de la discipline et des

(1) Fenet, *Recueil complet des travaux préparatoires du Code civil*, t. I. p. 476.

(2) C. 3, dist. 4.

lois dans l'Eglise, qui invariable dans sa foi et dans son dogme a toujours su dans ses lois et sa discipline s'accomoder au génie et au degré de culture des fidèles pour leur donner des règles appropriées à sa fin surnaturelle (1). Mais ces lois ou *canons*, à mesure que l'Eglise s'éloignait de ses origines, augmentaient en nombre et étaient dispersés ; on sentit de bonne heure le besoin de les rassembler en des collections qui eurent une fortune et des mérites divers. C'est de ce travail d'élaboration du futur Code que je voudrais esquisser sommairement les vicissitudes et indiquer les résultats.

## § I. Des origines de l'Eglise au VI<sup>e</sup> siècle.

Une société comme l'Eglise ne pouvait vivre et se développer sans lois. Nous trouvons déjà dans l'Ecriture sainte les premiers éléments de sa législation, des principes applicables à la discipline et même quelques règles disciplinaires (2). Mais ce n'est pas là une collection et je ne m'y arrêterai pas. Pour la même raison, il suffit de mentionner la lettre de saint Clément aux Corinthiens, les décrets des papes Soter et Victor (195) sur la célébration de la fête de Pâques et le jugement d'Etienne dans la question du baptême des hérétiques (255) : ce sont là les monuments les plus anciens de la littérature canonique. Nous arrivons ainsi aux premiers conciles et à plusieurs écrits apocryphes. Ces derniers se rattachent aux sources du droit canonique en ce sens qu'ils rapportent fidèlement la discipline de l'époque à laquelle ils furent composés. De plus comme ils renferment des séries de prescriptions diverses, ils peuvent être considérés comme les plus anciennes collections de canons. Malheureusement, remarque Dom Leclercq (3), « il est peu de questions plus compliquées dans l'histoire littéraire du christianisme primitif que celle des

(1) S. S. Benoît XV, const. *Providentissima Mater*.

(2) Il suffira de citer S. Jean, VIII, 17 ; S. Math. XVIII, 15-17; Act. XV, 1-35.

(3) *Diction. d'Archéol. chrét. et de liturgie*, t. II, col. 1912.

sources du droit canonique. Un classement rigoureux est encore aujourd'hui prématuré. » Les principaux de ces écrits sont les canons apostoliques, les constitutions apostoliques, la *Didachè*, la *Didascalie*, le Testament du Seigneur, les canons d'Hippolyte, et enfin le Règlement ecclésiastique d'Egypte ainsi que le Règlement ecclésiastique des Apôtres.

Les critiques admettent généralement que le plus ancien de ces textes est la *Didachè* dont ils placent la composition entre 80 et 120 de l'ère chrétienne, et même vraisemblablement vers 70 à 80, en Palestine et peut-être à Jérusalem (1). Avec la *Didascalie des Apôtres*, nous descendons à la seconde moitié du troisième siècle : sa patrie d'origine paraît être la Mésopotamie et les environs de la Syrie et de la Décapole, de la Célé-Syrie ou d'Alep. (2) Les *Constitutions Apostoliques* sont une compilation postérieure, puisqu'on s'accorde à la placer à la fin du IV^e^ ou au commencement du V^e^ siècle. Les six premiers livres sont un développement de la *Didascalie*; une bonne partie du septième est une adaptation de la *Didachè*. Le livre VIII a donné lieu à de nombreuses discussions : les uns avec M. Funk veulent y voir un texte original, tandis que d'autres avec M. Achélis le font dériver des *Canons d'Hippolyte*. (3) Ce livre se termine par une série de 85 canons empruntés soit à l'ouvrage lui-même, soit à des conciles antérieurs. Le *Règlement ecclésiastique* et les *Canons des Apôtres*, ces derniers du V^e^ et VI^e^ siècle, postérieurs au *Testament du Seigneur*, qui est du V^e^ siècle seulement, appartiennent aussi à cette littérature pseudo-apostolique.

Ces écrits — outre la dépendance étroite qui unit certains

(1) E. Jacquier, La doctrine des douze Apôtres, dans *Dict. de Théologie cathol.*, de Vacant., t. I, c. 1683.

(2) F. Nau, *Didascalie des Apôtres*, ibid. t. IV, c. 746.

(3) On ne peut résumer ici les problèmes que soulève la critique textuelle au sujet de cet écrit. M. de Jongh les expose et les discute dans son article sur *Le Testament du Seigneur et les écrits apparentés*, dans la *Revue d'Histoire ecclésiastique*, 1902, p. 613-643. Cf. D. Leclercq, *Constitutions apostoliques*, dans le Dict. d'Archéol. chrét., t. III, c. 2732.

d'entre eux (1) — ont tous ce point de commun qu'ils se réclament de l'autorité des apôtres, dont ils prétendent reproduire les paroles. Le *Testament* fait mieux : il place ses enseignements dans la bouche même du Sauveur. Si l'on se demandait comment on a pu commettre de tels faux littéraires, on pourrait répondre que bon nombre d'églises croyaient à l'origine apostolique de leurs traditions disciplinaires : les mettre par écrit était faire œuvre de secrétaire des apôtres et on avait le droit de signer leur ouvrage de leur nom. Peut-être aussi faut-il voir dans ces écrits, dans leur état actuel, des remaniements ou des interpolations d'écrits apostoliques plus anciens (2). Cette fausse attribution ne leur ôte pas leur valeur, car, comme le disait Saint Epiphane d'une partie des *Constitutions apostoliques*, « elles renferment toute la discipline canonique » de leur temps (Epiphan., *Haeres*. LXX, 10).

Parallèlement se développait une autre source du droit canonique dans les décrets disciplinaires des Conciles qui se tinrent au IV[e] et au V[e] siècles. Les premières collections des canons de conciles furent naturellement composées par des grecs. Il y eut de bonne heure des traductions latines. On en cite surtout deux : la *Versio prisca* et la *Versio Isidoriana*. Celle-ci fut ainsi appelée parce qu'elle est insérée et dans la collection du pseudo-Isidore *Mercator* et dans la collection espagnole attribuée à saint Isidore de Séville : pour ce motif elle est encore désignée sous le nom de *Versio hispana* (3), bien qu'elle soit vraisemblablement d'origine italienne, comme la *Versio prisca* (4). Ces deux traductions ne renferment que des canons de conciles.

(1) Voir, par exemple, la démonstration par Mgr BATIFFOL de la dépendance du *Testament*, vis-à-vis des *Canons d'Hippolyte* et des *Constitutions apostoliques*, (*Revue biblique*, 1900, p. 253-260).

(2) F. NAU, *Didascalie des apôtres*, dans *Dict. de Théologie cathol.* de *Vacant*, t. IV, c. 747.

(3) Il faut donc se garder de confondre la *Versio hispana* ou *Versio Isidoriana* avec la *Collectio Isidoriana* ou *hispana*, dans laquelle elle fut insérée plus tard.

(4) P. VIOLLET, *Précis de l'histoire du droit français*, 1884, p. 36.

Ces collections furent réunies par des particuliers et n'eurent ni caractère officiel, ni autorité extrinsèque. Justel a cru cependant qu'une collection grecque officielle de canons avait existé et avait été approuvée par le concile de Chalcédoine. Il crut même pouvoir restituer ce code qu'il publia, en 1610, sous le titre de *Codex canonum Ecclesiae universae* (1). Il suffit de lire le texte du concile de Chalcédoine (2) pour voir que son approbation porte sur les canons des conciles antérieurs, mais qu'il n'est nullement question d'un recueil. Il n'en est pas moins vrai que les canons des conciles de *Nicée* (3), Ancyre, Néocésarée, Gangres, Antioche, Sardique, Laodicée, *Constantinople*, *Ephèse* (4) *Chalcédoine* forment bien le code, ou les lois, de l'Eglise universelle. Ceux de ces canons qui furent promulgués par les conciles œcuméniques ont toujours été observés religieusement en Occident comme en Orient. Quand aux *Canons apostoliques* et aux canons des conciles particuliers, leur autorité ne fut guère moindre, car leur antiquité et l'approbation des conciles généraux les recommandaient au respect de tous.

Il faudrait parler ici des canons ou épîtres canoniques des Saints Pères. Mais bien qu'elles appartiennent à cette période, ces sentences ne furent collectionnées comme canons ou lois que dans la deuxième moitié du VIe siècle. Encore faut-il arriver au concile *in Trullo*, en 692, pour les voir citées parmi les lois de l'Eglise. Le Concile (5) les énumére dans l'ordre suivant : Les canons de Denys et Pierre d'Alexandrie, de Grégoire

(1) Reproduit par Migne, *Pat. lat.*, t. 67, en tête de la collection de Denys le Petit.

(2) Can. 1, Pitra, *op. cit.*, I, p. 522.

(3) Dans cette énumération nous mettons en italique les conciles œcuméniques.

(4) Les collections grecques et la collection de Denys le Petit ne renferment pas les canons du Concile œcuménique d'Ephèse; ils n'ont pas été promulgués comme tels par le Concile lui-même, mais ils ont été extraits plus tard de ses actes.

(5) Can. II, Cf. Pitra, *Juris ecclesiastici Graecorum historia et monumenta*, t. II, p. 22-23.

de Néocésarée, d'Athanase, de Basile, de Grégoire de Nysse, de Grégoire de Nazianze, d'Amphiloque, de Thimothée, de Théophile et de Cyrille d'Alexandrie, et de Gennade de Constantinople. Dès lors, dans les collections orientales, ces épitres canoniques furent unies aux anciens conciles et eurent force de loi.

## § 2. Les Collections grecques du VIe au IXe siècle.

Avec cette période s'achève l'âge d'or de l'église grecque, qui semblait destiné à donner ses lois à l'univers chrétien. Mais les difficultés avec l'occident ont déjà commencé. Sans doute, les grecs recourent aux papes, reçoivent avec respect leurs décrets : les pontifes romains, de leur côté, s'occupent continuellement des orientaux et de leur discipline. Néanmoins, malgré l'exemple que leur donna Denys le Petit, les collections grecques ne retinrent parmi leur canons aucune décrétale des Papes. Leurs auteurs continuent à insérer les canons des conciles : cette époque s'enrichit des canons conciles *in Trullo*, (692), de *Nicée* (787) et de Constantinople sous Photius (880). Si les collections canoniques des grecs ne citent aucune décrétale des papes, par contre elles ajoutent aux épitres canoniques des Pères grecs les actes ou décrets de plusieurs patriarches de Constantinople et de quelques prélats orientaux.

Une des premières collections est due à Jean le Scolastique, patriarche de Constantinople (565-577) : elle est connue sous le nom de *Concordia canonum* parce qu'elle classe systématiquement les canons utilisés par son auteur en cinquante titres, auxquels il ajoute quatre-vingt-sept chapitres empruntés aux Novelles de Justinien (1). La collection des canons a été composée de 530 à 535; les extraits ou chapitres des Novelles, de 564 à 577. A la même époque, et peut-être par Jean lui-même, fut composée une autre collection, celle *des 22 chapitres* des No-

(1) Le véritable titre est *Collection des canons ecclésiastiques divisée en cinquante titres.* L'auteur utilise les 85 *canons des apôtres* et 68 canons de saint Basile.

velles. Une troisième collection de même nature, dite *des 25 chapitres*, composée surtout de lois du Code et du Digeste, remonte à cette même époque. Un quatrième recueil, connu sous le nom de *Collectio tripartita*, donne les lois du Code, du Digeste, et des Novelles ainsi que des Institutes. Nous arrivons enfin à l'auteur anonyme du *Nomocanon* qui perfectionna la méthode de Jean le Scolastique : sous chacun des titres de son recueil il reproduit d'abord les canons, qu'il fait suivre aussitôt des lois correspondantes. Son ouvrage fut développé et augmenté après le concile *in Trullo*, dont les canons y furent insérés ainsi que les épitres canoniques des Pères. Un autre remaniement du XI^e siècle y insère les canons conciliaires des VIII^e et IX^e siècles et les canons africains.

Dans ces collections, et c'est le caractère qui les distingue des recueils antérieurs, les canons sont présentés dans un ordre systématique et non plus chronologique. En outre, ce qui n'eût jamais lieu chez les latins (1), les lois civiles pénètrent dans les recueils canoniques. Sans doute, en Occident, nous voyons parfois les canons devenir lois de l'État et les capitulaires légiférer en matière ecclésiastique, mais ces lois civiles ne furent pas reçues comme telles, dans les collections canoniques. Enfin, avec les écrits de cette époque nous entrons dans la période des canonistes et des commentateurs : les canons des conciles eux-mêmes, sont plutôt des explications et des rappels des canons antérieurs que des lois nouvelles.

### § 3. Les premières collections latines.

Nous avons vu plus haut que l'on traduisit de bonne heure en Italie les collections des canons des conciles, mais ni la *Versio Isidoriana* ou *Hispana*, ni la *Versio prisca* ne sont à proprement parler des collections latines : ce sont des traduc-

(1) Ou du moins pas de la même manière. Il y eut des lois *canonisées*, et des matières dans lesquelles on se conforma dans l'Eglise aux sanctions du droit romain, qui devint ainsi, dans certaines matières communes, une source *subsidiaire* du droit canonique.

tions latines de recueils grecs. La *Collection de Denys le Petit* ouvrit une voie nouvelle et fut le point de départ de la distinction entre le droit canon de l'Église latine et celui de l'Église orientale. Denys, scythe d'origine, moine et abbé à Rome compila son recueil vers l'an 500. Le fonds reste le même. Ce sont toujours les dix conciles qui demeurent la base de la collection : ils sont même précédés des *Canons apostoliques* (1). Mais à la place des épîtres canoniques des Pères grecs, qu'il omet entièrement, Denys nous donne un recueil de *decreta* des Sirice, Innocent, Zozime, Boniface, Célestin, Léon Ier, Gélase, et Anastase. Telle est du moins la forme sous laquelle la collection de Denys nous est parvenue, car il avait d'abord édité séparément la traduction des conciles grecs et la collection de décrétales, et même composé sur l'ordre du pape Hormisdas une autre collection de canons grecs avec leur traduction latine. Ce recueil de Denys le Petit n'était qu'une œuvre privée et n'était pas authentique, dans le sens juridique du mot. Il jouit néammoins d'une grande faveur et exerça une influence considérable. Le pape Adrien Ier en envoya, en 774, un exemplaire à Charlemagne, qui la fit recevoir et approuver par les évêques de son empire, en 802, dans le concile d'Aix-la-Chapelle. C'est pour ce motif que cette

(1) Denys n'a admis que les 50 premiers canons ou plus exactement 49, car de ce dernier canon il en a fait deux, ce qui porte le nombre total à 50. Il sait d'ailleurs à quoi s'en tenir sur leur authenticité et s'en explique dans son épître dédicatoire. « In principio itaque canononum *qui dicuntur* apostolorum de graeco transtulimus : *quibus quia plurimi consensum non praebuere facilem*, hoc ipsum vestram noluimus ignorare sanctitatem *quamvis postea quaedam constituta pontificum ex ipsis canonibus assumpta esse videantur*. *P. L.* t. 67. c. 141-142. Les grecs eux-mêmes ne paraissent par les avoir jugés autrement. Voici ce que dit à ce sujet le Concile *in Trullo* « Τοὺς ὑπὸ τῶν πρὸ ἡμῶν ἁγίων καὶ μακαρίων πατέρων δεχθέντας καὶ κυρωθέντας, ἀλλὰ μὴν καὶ παραδοθέντας ἡμῖν ὀνόματι τῶν ἁγίων καὶ ἐνδόξων ἀποστόλων ὀγδοήκοντα πέντε κανόνας. » (can. 2). Le Concile rejette ensuite les « τῶν ἁγίων ἀποστόλων διὰ Κλήμεντος διατάξεις » comme interpolées par les hérétiques — preuve qu'il ne se méprenait pas sur la valeur de l'attribution — et met ces canons sur le même rang que les épîtres canoniques des Pères.

collection est aussi appelé *Hadriana*. Elle peut être considérée comme le recueil de canons de l'église franque. Ainsi que les précédentes, cette collection suit l'ordre chronologique : mais l'auteur avait placé en tête un index systématique groupant les canons par ordre des matières, pour faciliter les recherches (1).

On avait l'habitude, dans les églises d'Afrique, de lire de nouveau les canons des conciles précédents et de les insérer dans les actes des synodes. C'est ainsi que le troisième concile de Carthage (397) approuve le *Breviarium concilii Hipponensis* (393) et le dix-septième concile de Carthage (419) confirme une série de 115 anciens canons. On trouve au Ve ou VIe siècle un recueil de 104 canons africains intitulés *Statuta ecclesiae antiqua*, qui jouit aussi d'une grande autorité. Nous retrouvons à peu près tous ces canons dans les collections latines. Nous devons faire encore mention de deux autres recueils africains, le premier est un abrégé de canons dû à Fulgence Ferrand, diacre de Carthage, mort avant 546 (2) ; le second est une collection systématique, intitulée *Concordia canonum*, composée vers 690, par Cresconius, évêque africain.

De nombreux synodes furent tenus dans le royaume des Wisigoths, qui comprenait l'Espagne, le Portugal, et la Gaule méridionale. Nous connaissons deux recueils venant de ces contrées : les *Capitula Martini*, dont les canons furent lus au concile de Braga, en 572, et le *Codex canonum* ou *Collectio hispana*, qui existait déjà à l'époque du quatrième concile de Tolède, en 633. Cette collection est aussi appelé *Isidoriana*, parce qu'elle est attribée à saint Isidore de Séville, qui en a utilisé la préface et l'a insérée dans ses Etymologies. Au recueil furent ajoutées des décrétales et des conciles postérieurs. Dans sa for-

(1) L'auteur s'en explique en ces termes dans la préface : « Universarum vero definitionum titulos post hanc praefationem strictim ordinantes ea quae in singulis sparsim sunt promulgata conciliis, sub uno aspectu locavimus ut ad inquisitionem cuiuscumque rei compendium aliquod attulisse videamur. » *P, L.*, t. **67**, c. **142**.

(2) P. L., t. 67, c. 949.

(3) P. L., 88, c. 829.

me dernière (1) la collection renferme : 1° La *Versio Isidoriana* des anciens conciles grecs ; 2° neuf conciles africains ; 3° seize conciles des Gaules ; 4° trente-six conciles espagnols ; 5° Les décrétales des papes de la collection de Denys le Petit auxquelles on a ajouté un grand nombre d'autres décrétales. Cette collection, comme celle de Denys, suit l'ordre chronologique ; mais dans les manuscrits elle est précédée d'un abrégé de canons rangés dans un ordre systématique : *Excerpta canonum* (2). Dans son état actuel cet extrait ne peut être attribué à saint Isidore, car il donne des canons d'époques postérieures.

La France vit naître aussi plusieurs recueils de canons. Un des plus anciens et des plus célèbres, qui date de la fin du Ve ou du début du VIe siècle fut édité à Paris en 1675, sous le titre de *Codex canonum Ecclesiae Romanae,* par Paschase Quesnel : ou l'a nommé *Collectio Quesnelliana.*

En Angleterre et en Irlande enfin, nous trouvons une collection systématique de canons divisée en 64 ou 69 titres, compilée au début du VIIIe siècle. Elle se répandit aussi en France et en Italie.

Le caractère distinctif des recueils latins de cette époque, indépendamment des nombreux conciles particuliers d'Occident qu'ils renferment, est l'adjonction des décrétales des papes. Les diverses parties de ces collections sont encore conçues d'après l'ordre chronologique : mais on s'efforce d'atténuer les inconvénients de cette méthode en faisant précéder le recueil d'un abrégé ou table, dans lesquels les canons, quelle que soit leur origine, sont rangés suivant un ordre systématique (3).

(1) P. L., t. 83, c. 93.

(2) Ibid., c. 25.

(3) Certains auteurs (Cf. Viollet. *Précis de l'histoire du Droit français*, p. 39) mentionnent ici les livres pénitentiaux. Mais ces recueils ne sont pas à proprement parler des collections canoniques générales. Ces manuels renferment bien des canons concernant les pénitences à subir ou à imposer, mais leur objet est trop particulier pour qu'ils puissent rentrer dans notre cadre.

### § 4. Les fausses décrétales.

Au IXe siècle parurent trois recueils dans lesquels aux textes anciens et authentiques furent mêlés de faux extraits des décrétales. La plus célèbre de ces collections est celle des *Fausses décrétales* d'Isidore *Mercator*. Elle fut précédée du *Capitulaire* de Benoît le Lévite, et des *Capitula* d'Angilramn. Ces trois recueils de textes sont étroitement apparentés et paraissent sortir de la même officine. Le pseudo Isidore a utilisé les *Capitula Angilramni*, qui avait mis à contribution les Faux Capitulaires de Benoît le Lévite. Mais la collection des fausses décrétales elle-même paraît avoir eu plusieurs éditions. Il est, en effet, démontré que l'*Hispana* d'Autun, qui est une forme antérieure de l'*Hispana* de la collection des Fausses décrétales, sort de l'atelier du pseudo-Isidore : elle a été interpolée et dans la partie des décrétales et dans la partie des canons conciliaires (1). Le faussaire anonyme a mis son œuvre sous le pâtronage de saint Isidore de Séville : le surnom de *Mercator*, qu'il prend dans la préface, lui est resté, et distingue son œuvre de la collection Isidorienne primitive. Le but immédiat de ces faux paraît avoir été le désir d'assurer l'indépendance des évêques vis-à-vis du pouvoir civil et de fortifier l'organisation des diocèses. Ce recueil a été composé vers 850, certainement dans l'empire carolingien. On avait d'abord cherché l'atelier d'Isidore dans la province de Mayence : aujourd'hui cette hypothèse est abandonnée et c'est dans la province de Reims, ou dans celle de Tours, et au Mans ou dans les environs, que les critiques placent les origines de ces collections. Les fausses décrétales furent citées explicitement pour la première fois, en 857, au concile de Quierzy. Elles furent utilisées dans un concile tenu a Rome en 869. Néanmoins les papes n'en usent qu'avec réserve, jusqu'à l'avènement de Bruno de Toul, saint Léon IX. Avec lui, l'autorité des fausses décrétales, qui ne faisait pas l'objet d'un doute en France, s'accrédite à

(1) P. Fournier, *Etudes sur les fausses décrétales*, dans la *Revue d'Histoire ecclés.*, 1906, p. 33.

Rome. Ces textes falsifiés entrèrent dans les collections postérieures et, par elles, dans le *Corpus juris*. La fraude soupçonnée déjà au XIIe et XIIIe siècles par Pierre Comestor, Godefroi de Viterbe et Etienne de Tournay, fut ouvertement signalée, au XVe siècle, par le Cardinal Nicolas de Cues.

On a beaucoup discuté sur l'influence exercée par les *Fausses décrétales*. Comme le remarque sagement le P. Wernz (1), il faut éviter les deux opinions extrêmes. Il est certainement inexact de dire que la collection pseudo-Isidorienne n'a eu aucune influence sur la réforme ecclésiastique du XIe et du XIIe siècle : mais il n'est pas vrai de soutenir que la constitution de l'Eglise en a été renversée et que la discipline a été substantiellement changée. Il est en somme peu de points de discipline dans lesquels le pseudo-Isidore a introduit des sanctions entièrement nouvelles, et il n'a pas toujours réussi à faire prévaloir ses vues : ainsi, par exemple, lorsqu'il interdit de recevoir l'accusation d'un laïque contre un clerc.

### § 5. Collections antérieures au Décret de Gratien.

La *Collectio Anselmo dicata*, encore inédite, et dédiée à Anselme archevêque de Milan (888-897), les *Libri de Synodalibus causis* de Reginon, abbé de Prüm, composés vers 906 (2), ont été largement mis a profit par Burchard, évêque de Worms, qui dans son *Décret* s'inspire trop souvent des procédés du pseudo-Isidore *Mercator*. Ce recueil composé entre 1008 et 1012, fut accueilli avec la plus grande faveur dans tout l'Occident, malgré ses tendances germaniques, à cause de son plan méthodique, de son esprit conservateur et de son actualité pratique (3).

(1) *Jus decretalium*, t. I, p. 295.

(2) *P. L.*, t. 132. A étudier pour les procédures synodales au Xe siècle.

(3) P. Fournier, *Le décret de Burchard de Worms* dans la *Revue d'Histoire ecclés.* 1911, p. 451 et suiv., et p. 687. On trouvera à la suite de ce travail, p. 695 un *appendice* indiquant les collections canoniques procédant de Burchard.

L'influence du Décret de Burchard décline à partir du milieu du XI[e] siècle, au moment où prit naissance le mouvement réformateur auquel saint Grégoire VII a attaché son nom. La querelle des investitures vit naître tout une série de collections canoniques nouvelles : La *Collectio minor* de 74 titres, le *Capitulare Attonis cardinalis*, *Anselmi episcopi Lucensis collectio canonum*, la collection importante du Cardinal *Deusdedit*, le *Polycarpus* du Cardinal Grégoire (de 1104 à 1113) et d'autres encore.

Yves de Chartres, mort en 1117, occupe un rang distingué parmi les canonistes, on lui attribue trois ouvrages : Un *Décret* (1) célèbre, en dix-sept parties plus ou moins bien organisées, et qui a subi des additions postérieures à Yves ; la *Panormie* (2), mieux digérée, en huit livres, présente les textes dans un ordre systématique : elle a été composée en 1090 ; la *Tripartite* enfin, qui a utilisé la Panormie, est divisée en trois sections comprenant, la première, des décrétales, vraies ou fausses, la deuxième, les canons des conciles, et la troisième, des sentences de Pères de l'Eglise. Ce dernier ouvrage est inédit.

## § 6. Le Décret de Gratien.

Nous voici enfin parvenus à l'une des collections les plus célèbres, le *Décret de Gratien*, qui est le premier en date des monuments canoniques qui devaient constituer le *Corpus iuris canonici*. Gratien, moine camaldule du monastère des SS. Félix et Nabor de Bologne, composa son décret avant 1150. L'auteur ne se contenta pas de réunir des textes, il les rapprocha, les critiqua et ajouta des remarques personnelles pour en fixer le sens. Si l'usage a donné à sa collection le titre de Décret, l'auteur l'avait intitulé *Concordantia discordantium canonum*, voulant indiquer ainsi le but de son travail. Gratien a utilisé les collections antérieures, surtout le Décret de Burchard de Worms, sans se préoccuper de l'authenticité des tex-

(1) *P. L.*, t. 161, c. 47.
(2) *Ibid.*, c. 1041.

tes, dont il ne doutait pas. Bien que le décret de Gratien ne soit pas une collection officielle et qu'il n'ait jamais été promulgué comme loi universelle, il a toujours joui de la plus grande autorité, car il représentait tout au moins la jurisprudence des curies ecclésiastiques. La place qu'il occupait dans le *Corpus iuris* et le soin que prit Grégoire XIII d'en expurger et d'en fixer le texte, montrent bien en quelle estime il était tenu et quel rôle il jouait. C'est une collection systématique divisée en trois parties et suffisamment connue pour qu'on puisse se dispenser d'insister davantage. Paucapalea fit au décret certaines additions ou gloses : il y en eût d'une époque postérieure; elles sont précédées du mot *Palea* pour avertir qu'elles ne font pas partie du texte de Gratien. Le décret eût de nombreux abréviateurs et glossateurs. La glose ordinaire, écrite entre 1210 et 1215, est due à Jean le Teutonique, prévôt d'Halberstadt, et fut réformée par Barthélémy de Brescia, vers 1246.

Le décret de Gratien a l'inconvénient d'avoir donné asile aux fausses décrétales du pseudo-Isidore, et aux textes fabriqués par Burchard, mais par sa méthode il constitue sur les recueils antérieurs un véritable progrès. Les collections de décrétales, en se développant en dehors du Décret, allaient permettre à celui-ci de garder sa forme.

### § 7. Les compilations de Décrétales.

Les Décrétales de Grégoire IX forment le second volume du *Corpus iuris*, mais ce recueil n'est que le dernier terme d'une série de compilations de canons et de décrétales.

La première en date, la *Compilatio prima*, fut faite, vers 1190, par Bernard, Prévôt de Pavie, sous le nom de *Breviarium*. Ce recueil renfermait des canons de conciles et divers textes, mais principalement des décrétales de papes, surtout depuis Alexandre III, jusqu'à Clément III. C'est dans cet ouvrage que fut adoptée pour la première fois la division en cinq livres qui fut conservée par les décrétales de Grégoire IX, et qui est indiquée dans le vers mnémotechnique suivant:

*Judex, iudicium, clerus, connubia, crimen.*

La deuxième dans l'ordre chronologique est la *compilatio tertia*, composée des décrétales d'Innocent III, qui les fit réunir, en 1210, et les envoya à l'université de Bologne. C'est la première collection officielle. Elle est divisée en cinq livres, suivant le type de la *Collectio prima*.

Entre 1210 et 1215, Jean de Galles publia les décrétales de Célestin III et y joignit des décrétales et autres textes plus anciens, comblant ainsi la lacune qui existait entre le *Breviarum* de Bernard de Pavie et la collection d'Innocent III : pour ce motif, elle fut appelée *Compilatio secunda*, bien qu'elle soit la troisième par ordre de date.

La *compilatio quarta*, renferme les canons du IV^e^ concile de Latran, de 1215, et les décrétales d'Innocent III, qui n'avaient pas trouvé place dans la collection de 1210. Ce quatrième recueil fut formé après 1216. La *compilatio quinta* se compose des décrétales d'Honorius III, qui les fit réunir et en 1226, envoya le recueil à Tancrède, archidiacre de Bologne. Toutes ces collections gardent la division désormais classique en cinq livres. Les quatre premières compilations furent publiées par Antonio Agostino, archevêque de Tarragone, Lérida, 1576. La *Compilatio quinta* fut éditée à Toulouse, en 1645, par Innocent de Ciron, professeur et chancelier de l'Eglise de Toulouse. Une édition critique des cinq compilations a été publiée par Friedberg, en 1882.

## § 8. Les décrétales de Grégoire IX ; le *Sexte*, les Clémentines et les Extravagantes.

Les décrétales d'Alexandre III et de ses successeurs étaient dispersées en cinq recueils, ce qui était fort incommode. Grégoire IX chargea saint Raymond de Pennafort, son chapelain et son pénitencier, de fondre les cinq compilations en une seule en y joignant ses propres décrétales. Cette collection, faite sur le même plan que les compilations précédentes, en cinq livres subdivisés en titres et en chapitres, fut envoyée, en 1234, aux universités de Bologne et de Paris. Ce recueil officiel formait

le second volume du *Corpus iuris canonici* et est connu sous le nom de *Décrétales de Grégoire IX*, parce que c'est ce pape qui le fit composer et le promulgua.

Boniface VIII, à son tour, fit faire une nouvelle compilation officielle (1) renfermant les décrétales postérieures à Grégoire IX et les canons des Conciles généraux de Lyon de 1245 et 1274. Il l'envoya, en 1298, aux universités de Bologne et de Paris. Bien que cette collection soit divisée elle-même en cinq livres comme les autres, la place qu'elle occupait dans les manuscrits à la suite du cinquième livre des Décrétales lui fit donner le nom de *Liber sextus decretalium,* ou *Sextus*, le *Sexte*.

Clément V fit aussi réunir ses propres décrétales et les canons du Concile de Vienne de 1311, approuva le recueil en consistoire en 1314, et l'envoya à l'Université d'Orléans, alors particulièrement plus renommée. Empêché par la mort, il ne put parfaire l'envoi aux autres universités. (2) Jean XXII son successeur promulgua de nouveau la compilation en 1317. Cette collection porte le nom de *Clémentines* : c'est le dernier recueil officiel.

En 1500, Chappuis, qui publia les Clémentines, les fit suivres de deux séries de décrétales qui furent appelées *Extravagantes*, parce qu'elles étaient en dehors de la collection offi-

(1) Déjà Innocent IV avait fait trois collections authentiques de ses décrétales; Grégoire X et Nicolas III composèrent aussi deux recueils authentiques. Toutes ces compilations passèrent dans la collection de Boniface VIII, à laquelle travaillèrent avec le pape, qui était lui-même un habile juriste, Guillaume de Mandagot, auparavant Prévôt de Toulouse, alors archevêque d'Embrun. Bérenger Frédoli, évêque de Béziers et Richard Petroni, de Sienne, Vice-Chancelier de l'Eglise Romaine.

(2) Cette manière traditionnelle de promulguer les codes en les envoyant aux Universités, explique pourquoi la bulle de promulgation du nouveau *Codex iuris canonici* est, contre l'usage ordinaire, adressée non seulement aux Ordinaires, mais encore aux professeurs et aux élèves des Universités et des Séminaires.

cielle. (1) La première série est intitulée *Extravagantes Johannis* XXII, et renferme les décrétales de ce pape ; l'autre série, qui contient les décrétales des pontifes romains jusqu'à Sixte IV, porte le titre d'*Extravagantes communes*.

### § 9. Le *Corpus Juris Canonici*.

L'ensemble du droit est donc réuni et constitué, et nous avons le *Corpus juris canonici*, qui comprend le *Décret* de Gratien, les *Décrétales de Grégoire IX*, le *Sexte*, les *Clémentines*, les *Extravagantes de Jean XXII* et les *Extravagantes communes*. Sauf le Décret et les Extravagantes de Jean XXII, tous ces recueils sont divisés en cinq livres en titres et en chapitres. Toutes ces collections sont aussi canoniquement authentiques, c'est-à-dire que les textes qu'elles renferment ont force de loi par le fait de leur insertion dans le recueil. Il faut en excepter toutefois le Décret et les extravagantes, dont les canons et les chapitres ne tirent aucune valeur extrinsèque de leur présence dans le *Corpus iuris* : mais gardent la seule autorité qu ils ont en dehors de ces collections.

C'est seulement vers la fin du XVI^e siècle que l'on donne à cet ensemble de recueils le titre de *Corpus iuris canonici*. (2) C'est à cette même époque que remontent les premiers essais d'éditions critiques. En 1563, Pie IV chargea une commission de cardinaux et de savants de réviser le *Corpus iuris* et de préparer une édition définitive corrigée d'après les sources. Le travail consciencieux des *Correctores romani* ne fut terminé que sous Grégoire XIII, en 1580. Cette édition officielle des Correcteurs romains fut publiée à Rome, en 1582. Elle a été reproduite bien souvent. Elle constituait un progrès notable

(1) Ce titre d'*Extragantes* n'est pas nouveau. Il avait été donné d'abord aux Décrétales de la Collection de Grégoire IX, parce qu'elles se trouvaient en dehors du Décret de Gratien. On lescitait même ainsi : c. *Quia propter*. X. *De electione*. X était le sigle de *Extra*. Cette manière d'indiquer les Décrétales de Grégoire IX, a même persévéré après que les Extravagantes de Jean XXII et les extravagantes communes eurent été admises dans le *Corpus iuris*.

(2) Grégoire XIII, c. *Pro munere*, 1 juill. 1580.

et, pour l'époque, très appréciable. Si au point de vue critique elle laisse beaucoup à désirer, au point de vue juridique elle est la seule qui soit canoniquement authentique.

Après les *Clémentines*, aucune nouvelle collection authentique des lois de l'Eglise n'avait été publiée par les papes. Toutefois pendant que l'on préparait l'édition officielle du *Corpus juris*, avant 1580. Grégoire XIII, avait chargé une commission de trois cardinaux de compiler un recueil authentique du droit nouveau. Après la mort de Grégoire XIII, Sixte-Quint stimula activement les travaux de cette commission, dont il nomma président le cardinal Pinelli. Les livres de la nouvelle collection des Décrétales furent imprimés sous Clément VIII en 1592 et 1593. Plusieurs révisions eurent lieu et finalement, le 1er août 1598, le Cardinal Pinelli offrit la nouvelle collection à Clément VIII pour qu'il l'approuvât. Elle était intitulée *Sanctissimi Domini nostri D. Clementi Papae VII Decretales* (1). Néanmoins ni Clément VIII, ni Paul V, à qui elle fut de nouveau présentée 1607 et 1608, ne l'approuvèrent et ne la promulguèrent (2).

Jean-Paul Lancelotti, jurisconsulte de Pérouse, écrivit, en 1563, à la demande de Paul IV, des *Institutes*, que Paul V permit d'ajouter au *Corpus iuris* et qui se trouvent, en effet, en appendice dans un grand nombre d'éditions.

## § 10. Le droit nouveau.

Le *Corpus iuris canonici* ne méritait plus tout à fait son nom. Il y avait à côté et en dehors de lui tout un droit nouveau distinct du droit des décrétales et parfois opposé. Il était cons-

(1) Et non *Liber septimus decretalium Clementis VIII*, comme quelques uns l'ont cru. Pierre Mathieu, de Lyon, a publié en 1590 un recueil des décisions des derniers papes y compris Sixte-Quint, intitulé *Liber septimus decretalium*. Il a été ajouté au *Corpus iuris* dans l'édition de Lyon de 1671.

(2) Elle a été publiée par Sentis, *Clementis Papae VIII Decretales.., Fribourg, 1870.*

ітué par les décrétales ou constitutions générales des papes lepuis Sixte IV et surtout par les décrets disciplinaires du Concile de Trente, qui, sur bon nombre de points, corrigea l'ancien lroit. Ces décrets sont intitulés *De Reformatione*, et sont divisés en chapitres : on les cite par l'indication de la session du Concile lans laquelle ils furent rendus. Ils n'ont pas fait l'objet d'une ollection spéciale : ils ont été publiés avec les définitions dogmatiques du Concile.

Les Constitutions des papes n'ont pas été recueillies offiiellement, si l'on excepte celles qui forment le premier volume lu bullaire de Benoit XIV. Elles se trouvaient éparses dans les liverses éditions du Bullaire romain, qui ne donnent pas seuement les bulles et constitutions ayant force de loi universelle, nais encore bon nombre de lettres apostoliques n'ayant pas e caractère de lois générales. Ce ne sont que des recueils rivés, très incomplets, mais d'une très grande utilité juriique. (1)

Indépendamment des Constitutions apostoliques, certains lécrets des Congrégations romaines sont aussi des lois généras. Deux de ces Congrégations ont publié des Collections officiels de leurs décrets : ce sont la Congrégation des Rites (2) et elle des Indulgences. La Congrégation de la Propagande, celles u Concile, des Evêques et Réguliers, et des Indulgences ont

(1) Les lettres des papes offrent aussi un intérêt historique incontable, et constituent une des meilleures sources de l'histoire même ofane du Moyen-âge. Elles ont été publiées de bonne heure, mais au ecle dernier, surtout depuis l'ouverture des Archives Vaticanes aux availleurs par Léon XIII, elles ont fait l'objet d'éditions critiques, i'il est hors de propos d'indiquer ici. Ces publications sont indispenbles pour l'étude historique du droit et des institutions juridiques de glise. Mais elles ne constituent pas des collections canoniques, bien ielles en renferment la matière. Ces lettres sont données ou in exso ou sous forme de Régestes. Il n'est pas possible d'énumérer ici recueils : le nombre en est trop grand et leur but, qui est surtout storique, les met hors du cadre de ce travail.

(2) A propos de la Collection des décrets authentiques de la Congation des Rites, WERNZ, *Jus Decretalium*, t, I, 4. 351, distingue *Collectionem* ex publico testimonio genuinam.., *a collectione stricte* thentica iuris universalis. »

vu leurs résolutions, leurs décrets, ou rescrits faire l'objet de recueils particuliers : ce sont des collections privées. Il en est de même des décisions de la Rote : elles ont été collectionnées au moins depuis 1374, mais ces compilations n'ont aucun caractère officiel et sont plutôt des recueils de jurisprudence, ainsi que les collections que nous venons d'énumérer, qui ne renferment ordinairement ni lois nouvelles, ni interprétation extensive ou restrictive.

Les *Règles de la chancellerie apostolique* forment une collection particulière qui a commencé du temps de Jean XXII. On donne ce nom à une série d'ordonnances que chaque pape promulgue au commencement de son Pontificat, concernant l'expédition des lettres apostoliques par la Chancellerie, les causes bénéficiales, les réserves et les jugements ecclésiastiques. Ces règles ne sont pas par elles-mêmes des lois universelles perpétuelles (1), à quelques exceptions près, mais sauf les règles propres à l'expédition des actes par la Chancellerie, elles constituent le droit commun universel, même en dehors de Rome, là où il n'y a pas été dérogé par des Concordats. On ne peut néanmoins y voir une collection dans le sens propre du mot. C'est plutôt une loi divisée en plusieurs articles (2).

En dehors du Concile de Trente plusieurs autres Conciles ont été tenus depuis la Constitution du *Corpus iuris* : mais les décrets disciplinaires des Conciles œcuméniques de Constance et de Bâle (3) n'ont pas été recueillis dans une collection authentique. Les décrets d'union du Concile de Florence et de Rome sont surtout dogmatiques. Enfin le Concile du Vatican n'a promulgué aucun canon disciplinaire. Les Conciles particuliers qui se sont tenus au XIX^e siècle ont été recueillis dans

(1) La plupart d'entre elles n'ont de valeur que durant le règne du Pape qui les a promulguées et cessent à sa mort, bien que son successeur les renouvelle, et le plus souvent dans la même forme et teneur.

(2) Wernz. *Jus decretalium*, t. I, p. 336.

(3) Les décrets disciplinaires de Bâle rendus dans les sessions légitimes n'ont pas tous été confirmés : le Pape Eugène IV en condamna expressément quelques-uns et en approuva certains avec de graves réserves.

une collection particulière (1) : leurs décrets ne sont pas des lois universelles, mais ils servent à faire connaître la discipline en vigueur.

*
* *

Voilà ce qui avait été fait et comment peu à peu le Droit canonique s'était constitué. Cette rapide excursion à travers les collections générales ne donne qu'une faible idée de la littérature canonique. Ces collections ont été glosées et commentées, surtout depuis le Décret de Gratien. Des canonistes ont composé des traités spéciaux embrassant tout l'ensemble du droit. Des collections particulières, des recueils de jurisprudence et de jugements ont paru à toutes les époques.

Mais depuis le XV[e] siècle on réclamait une révision du droit, une collection authentique donnant tous les canons en vigueur et ceux-là seulement. A l'époque contemporaine surtout, on se plaignait du défaut de méthode du plan des Décrétales de Grégoire IX, dont les divisions n'étaient pas logiques et dont les titres étaient distribués parfois un peu arbitrairement. Le plus grave inconvénient toutefois était l'opposition entre le droit nouveau du Concile de Trente et l'ancien droit des décrétales, quand il n'y avait pas en outre des Constitutions plus récentes venant contredire à la fois et les décrétales et le Concile de Trente. Seuls, les canonistes les plus exercés pouvaient se reconnaitre au milieu de toutes ces collections et retrouver ces lois nouvelles. Sans doute on ne manquait pas d'excellents traités, de manuels très bien faits, qui ramenaient les espèces ou chapitres des Décrétales à quelques principes simples et clairs et condensaient en articles précis les longues périodes des constitutions apostoliques. C'étaient là des palliatifs qui offraient l'inconvénient de ne permettre l'accès de la loi qu'à travers la pensée et parfois les déformations des commenteurs et les variations de la jurisprudence.

(1) *Acta et decreta sacrorum Conciliorum recentiorum. Collectio Lacensis*, Fribourg en Brisgau, 1870.

Le nouveau Code est le terme de cette longue élaboration que nous venons de retracer (1). Aux collections chronologiques de canons, succédèrent les compilations méthodiques, qui ne s'inspirèrent pas toujours des bonnes règles critiques et donnèrent asile à des textes entièrement fabriqués; vinrent ensuite les collections officielles, authentiques juridiquement, dans lesquelles les textes furent assez souvent remaniés, et qui formaient vraiment un code. Mais la plupart des décrétales présentaient plutôt la loi sous forme d'espèces, de cas juridiques; de telle sorte que la suite des chapitres offrait une succession de solutions habituellement accompagnées des principes du droit qui les motivaient, mais non une série de textes législatifs logiquement coordonnés.

Cet appareil scientifique, qui faisait défaut au *Corpus iuris*, a été l'œuvre des canonistes et des commentateurs, qu'ils aient adopté la division officielle des Décrétales, ou bien l'ordre plus méthodique des Institutions. Ils frayaient ainsi la voie que devait suivre le futur Code.

R. A. TRILHE.

(1) Il est presque superflu de remarquer que je n'ai pas eu la prétention de présenter dans ces pages un travail de première main, qui n'est plus a faire. Ceux qui désireraient de plus grands détails pourront consulter, outre les auteurs déjà cités, A. TARDIF, *Histoire des sources du Droit canonique*, Paris, 1887; F. LAURIN, *Introductio in Corpus iuris canonici*, Fribourg-en-Brisgau., 1889.

# ÉTUDE CRITIQUE

SUR LA

# *PASSIO SANCTI PRIVATI*

Depuis la fin du second siècle, la Gaule vit de nombreuses incursions germaniques qui préludaient aux grandes invasions du cinquième siècle. Ces premiers chocs de la civilisation romaine et des peuples germaniques furent particulièrement douloureux. Ceux qui arrivaient alors étaient des Barbares encore tout neufs et dont, seuls, les Vandales du Ve siècle peuvent donner une idée. C'est ainsi qu'après le milieu du IIIe siècle, il y eut en Gaule des dévastations germaniques qui laissèrent partout des ruines qu'on ne put relever. Deux et trois siècles plus tard on les montrait encore, étalées sur le sol, et les archéologues d'aujourd'hui les retrouvent dans leurs fouilles. Mais la Gaule résista et les historiens romains conviennent qu'elle fut le bouclier de l'Empire.

Nous n'entrevoyons d'ailleurs ces faits que dans les notations brèves d'annalistes racontant en trois lignes des expéditions dévastatrices qui détruisaient soixante cités des Gaules et qui, du Rhin, envoyaient une aile en Espagne et jusqu'en Afrique, et une autre en Italie. De tous ces faits, qui n'ont pas eu d'historien, un épisode s'est conservé, parce qu'il était lié au nom d'un évêque martyr : saint Privat de Mende. Le martyre de saint Privat est raconté dans un texte de l'*Histoire des Francs* de Grégoire de Tours (1), dans une *Passio* assez longue (2) et dans une *Passio* (3) courte. Voici les données essentielles de ces textes. « Sous les empereurs Valérien et Gallien eut lieu une cruelle persécution. Dans le même temps, le fameux Chrocus, roi des Alamans, à la tête d'une armée, ravagea

(1) *Historia Francorum*, I, 34.
(2) *Acta Sanctorum*, *Augusti* t. IV, p. 439. Paris, 1867.
(3) *Ibid.*, p. 438.

les Gaules. Pendant cette irruption des Alamans, saint Privat, évêque de la cité des Gabales, fut trouvé par eux dans une grotte du mont Mimat (Mende), où il se livrait aux jeûnes et aux oraisons, tandis que le peuple était enfermé à Grèzes. Comme le bon Pasteur refusait de livrer ses brebis au loup, les Barbares voulurent le contraindre de sacrifier aux démons. Lui détesta et repoussa cette souillure. Accablé de coups de bâtons, il fut laissé pour mort. Peu de jours après cette torture, il rendit l'âme ».

Le moment exact de ces faits n'est pas facile à déterminer. Le fameux Chrocus ne s'insère pas, dans les Annales de l'époque, à une place qui s'impose. Suivant les historiens qui s'en occupent, il passe du troisième siècle au quatrième et même au cinquième. Pour voir le détail des opinions sur ce sujet, on peut lire l'exposé donné dans le livre très soigné de M. Remize (1) de Mende. Dans ces conditions, la sobriété de jugement est particulièrement indiquée. La conclusion la plus vraisemblable paraît laisser les événements vers le temps que fixent les textes indiqués plus haut.

Ici on voudrait étudier les divers textes qui nous parlent du saint, examiner les rapports qu'ils ont entre eux, pour essayer de déterminer quel est le plus ancien et la créance qu'il mérite.

## I

Première question. Il n'y a aucun doute que la *Passio longior* et la *Passio brevior* proviennent l'une de l'autre. Mais quel est le sens de la dépendance ? La plus longue est-elle un développement ou la plus courte, une réduction ? M. Remize se prononce pour la première solution. D'après lui, la *Passio brevior* est la plus ancienne et doit « remonter peut-être à la mort même du patron du Gévaudan (2). » Une *Passio* du troisième siècle ? Il vaut la peine d'y regarder.

Or l'examen une fois fait, il n'est pas possible de maintenir la conclusion de M. Remize. La *Passio brevior* n'est pas le texte primitif; elle est une simple réduction de la *Passio longior*. On peut le prouver de deux manières.

La première est de montrer que la *Passio brevior* a été obtenue par une méthode courte, économique et qui devait donner un pareil résultat, c'est-à-dire un texte parfaitement suivi et très pré-

(1) F. Remize, *Saint Privat, martyr, évêque du Gévaudan*, Mende, 1910, p. 9-17.

(2) *Op. cit.*, p. 116. Et p. 3. « Les *Actes* de saint Privat sont en double exemplaire. Les plus courts paraissent être une sorte de procès-verbal, rédigé au lendemain du martyre; pour les autres, on semble avoir utilisé les premiers, en les amplifiant ».

sentable. C'est ce qu'on pourrait appeler une méthode de réduction. Elle consiste non à résumer un texte, mais à l'abréger ou plutôt à le raccourcir par des suppressions. De longs traits de plume pour effacer des mots ou des phrases et de brefs raccordements entre les morceaux conservés suffisent à ce travail court, facile et fructueux. Le résultat obtenu est un texte très réduit et dont *presque tous les mots appartiennent à la rédaction primitive*. Et comme, ainsi qu'on l'a dit, composer ou écrire c'est supprimer, la rédaction courte ainsi obtenue peut se présenter très bien et donner un texte suivi. Ce procédé de rédaction ainsi défini, on s'explique parfaitement et que l'auteur de notre abrégé, travaillant sur la *Passio longior*, ait choisi une méthode rapide et facile et qu'il ait obtenu le résultat qu'il devait atteindre : une *Passio brevior* parfaitement présentable et dont *la teneur appartient presque tout entière* à la *Passio* plus ancienne (1).

Au contraire, supposons un auteur qui travaille sur un texte court, qu'il veut allonger par des interpolations, tout en conservant presque entièrement le canevas primitif, cet auteur s'astreint à un travail long et compliqué : long, parce qu'il faut procéder à de nombreuses et étendues interpolations; compliqué, parce que

(1) A titre de spécimen, voici un passage de chacune des deux *Passions*. Les mots communs aux deux textes sont imprimés en italiques.

*Passio* primitive : *Interea* ingressi *Barbari*, *regionem* universam *vastantes, ad Gredonensem montem confluunt*, in eo incolas obsessuri. Sed, cum plurimos et primarios viros ex aliis regionibus concurrentes eadem obsidione clausissent, non solum expugnationis spem sed nec aditum oppugnationis habere potuerunt. Quibus inceptis merito desperatis, ad id fractos feroces animos conferunt, ut *quos* grandi pernicitate vallaverant diuturno tempore clausos tenerent; et qui *capi oppugnatione non poterant vel famis ingluvie vincerentur*. Hinc fuit ut ipsa conclusio per duorum annorum spatia traheretur. *Ergo, dum in hac intentione persistunt, fama detulit episcopum regionis* ipsius *non esse cum clausis*, sed in *receptaculo*, *quod sibi pacis tempore paraverat*, *commorari*. Quo comperto, *illico ad rapiendum eum* hostium *pervolat* multitudo, ea vel maxime spe quod cum fuisset exhibitus vel suorum obtutibus præsentatus, *continuo populi totius animus frangerentur, atque ad illam conditionem sponte descenderent, in qua viderent suum antistitem retineri*.

*Passio* abrégée : *Interea Barbari regionem vastantes ad Gredonensem montem confluunt et quos oppugnatione capere non poterant duobus annis inclusos* tenuerunt, ut eos *vel famis ingluvie vincerent*. Igitur, *dum in hac intentione persistunt, fama detulit episcopum regionis non esse cum clausis*, sed intra *receptaculum, quod sibi tempore pacis paraverat, commorari*. *Illico ad rapiendum eum convolant*, sperantes per eum *totius populi animos continuo frangi* et *ad illam conditionem sponte descendere, in qua vidissent episcopum retineri*.

chaque interpolation est un petit problème à résoudre : quel est le développement le plus convenable à ajouter et comment le raccorder à ce qui précède et à ce qui suit ? Enfin et surtout ce travail long et compliqué sera forcément infructueux. Malgré les efforts faits et l'ingéniosité déployée, le résultat en sera un texte manquant visiblement d'unité et où les interpolations auront, sur la trame du canevas primitif, le caractère de boursouflures très reconnaissables et quelquefois comiques. Quel motif aurait un auteur de choisir une méthode si onéreuse et si peu fructueuse ? On ne le voit pas. Il vaudrait mieux pour lui procéder à une composition nouvelle qu'à ce jeu de patience forcément voué à l'insuccès. En tout cas, si un auteur avait été assez mal avisé pour travailler suivant cette méthode, sur une *Passio brevior* primitive, il n'aurait pas abouti à la *Passio longior*, dont la trame est parfaitement suivie et sans les boursouflures qu'y aurait introduites un grand nombre d'interpolations.

Cette manière de montrer l'antériorité de la *Passio longior* est fondée sur le caractère général des deux morceaux. En voici une seconde, qui est fondée sur des constatations matérielles. Il est si exact que la *Passio brevior* est un abrégé de la grande qu'on peut indiquer à quel groupe de manuscrits de la *Passio longior* appartenait le manuscrit qui servait à l'auteur de la *Passio brevior*, dans son travail de réduction. Ceci amène à parler des manuscrits de la *Passio longior*. Dix d'entre eux ont été étudiés avec beaucoup de soin par M. Remize, qui nous avertit que trois manuscrits de Vienne et un de la Haye, dont il indique l'existence, ont été négligés par lui. Son travail aboutit à un classement des manuscrits qui devrait être complété et corrigé par certaines précisions. Mais pour l'objet de cette étude, il suffit de tenir compte du fait principal, parfaitement vu par M. Remize : ces manuscrits se divisent en trois classes (1).

(1) Le tableau de la p. 73, dans le *Saint Privat* de M. Remize, est intitulé *Stemma codicum*. Ce titre ne lui convient pas, car ce tableau n'est pas un arbre généalogique des manuscrits ; c'est le classement chronologique des manuscrits de chaque classe. En réalité M. Remize n'a pas achevé le classement de ses manuscrits. Il ne nous dit pas quels sont les manuscrits indépendants, à l'aide desquels le texte doit être établi ; quels sont les manuscrits dépendants ou dérivés (s'il y en a) et qui sont sans utilité pour l'établissement du texte ; quels sont les manuscrits mixtes (il semble y en avoir) réunissant des leçons de deux classes.

Ce caractère inachevé du classement des manuscrits par M. Remize est expliqué par sa déclaration de la p. 73 : « La restitution du texte, contrairement à l'usage, n'a pas pour but de retrouver la version la plus rapprochée de la source... Les Actes de saint Privat étant d'une manipulation constante, dans le diocèse de Mende, nous avons cru utile d'établir un texte

Or le manuscrit dont se servait l'abréviateur appartenait à une classe déterminée (classe B de M. Remize) et, dans celle-ci, au groupe auquel appartiennent les manuscrits B1 = Bibl. Nat. *lat.* 11.749 (XI[e] siècle) et B3 = Bibl. Nat. *lat.* 3.809 (XV[e] siècle). En effet, ces deux manuscrits ont deux fautes qui leur sont communes et particulières, qui se retrouvent dans la *Passio brevior* (1). Donc l'auteur de celle-ci les a reçues d'un texte apparenté à ces deux manuscrits. On peut préciser davantage. Le manuscrit dont se servait l'abréviateur avait un texte plus voisin de B1 que de B3. En effet des fautes de B 3 ne se trouvent pas dans la *Passio brevior*, tandis que des leçons particulières du seul B 1 s'y retrouvent (2). Enfin, le manuscrit dont se servait l'abréviateur, tout en étant très voisin de B1, était un peu meilleur (3) et ne contenait pas les fautes de B1.

Concluons. La *Passio brevior* est un abrégé de la grande.

## II

La *Passio brevior* n'a donc aucune chance de dater du temps de saint Privat. Elle est du moyen âge et peut-être de Vincent de Beauvais lui-même. Cet abrégé tardif doit être mis hors de cause. Il reste maintenant à comparer le récit de Grégoire de Tours et la *Passio longior*. Le premier sera transcrit dans le texte original latin et la seconde, dans la traduction française de M. Remize.

Vigesimo (4) septimo loco, Valerianus et Gallienus romanum imperium sunt adepti, qui *gravem* contra Christianos persecutio-

intelligible et au moins relativement correct, auquel on puisse se référer en toute sûreté. » Si M. Remize avait achevé le classement des manuscrits et dressé un arbre généalogique ou *Stemma codicum* de la *Passio longior*, il se serait aperçu que la *Passio brevior* y avait sa place et était, par conséquent, récente.

(1) C'est, dans les variantes notées par M. Remize, p. 88, *Herodem* au lieu de *Chrocum* et p. 93, *cum honore* au lieu de *cum interminatione*. Ainsi donc, la *Passio brevior* n'a pas même conservé le nom de Chrocus, qu'elle remplace par celui d'Hérode.

(2) Leçons particulières de B 1 qui se retrouvent dans la *Passio brevior*. Dans les variantes notées par M. Remize : p. 87, *ab Oriente Occidenteque* ; p. 88, *Gavalitane* ; p. 91, *inter receptaculum* ; p. 97, *posse* ; p. 98, *in*.

(3) Fautes de B 1 qui ne sont pas dans la *Passio brevior*. Dans les variantes notées par M. Remize, p. 88, *arma* est omis par B 1 ; p. 98, *Cruciatus* au lieu de *excruciatus* ; p. 97, *congratulans* est omis par B 1.

(4) *Historia Francorum*, I, 32 et 34. Les mots et le membre de phrase qui se retrouvent dans la *Passio* sont imprimés en italiques.

nem suo tempore commoverunt. Tunc Romam Cornelius, Cyprianus Carthaginem felici sanguine illustrarunt. Horum tempore et Chrocus ille Alamannorum rex, commoto exercitu, Gallias *pervagavit*. Hic autem Chrocus multæ arrogantiæ fertur fuisse : qui, cum nonnulla inique gessisset, per consilium, ut aiunt, matris iniquæ, collectam, ut diximus, Alamannorum gentem, universas Gallias pervagatus, cunctasque ædes, quæ antiquitus fabricatæ fuerant, a fundamentis subvertit... (*Ici sont insérées la destruction du temple païen du Puy-de-Dôme et la mention de martyrs d'Auvergne*).

Irruentibus autem Alamannis in Gallias, sanctus Privatus, Gabalitanæ urbis episcopus, in crypta *Memmatensis montis* ubi jejuniis, orationibusque vacabat, *reperitur, populo Gredonensis castri munitione concluso*. Sed, dum oves suas bonus pastor lupis tradere non consentit, demoniis *immolare compellitur*. Quod spurcum ille tam *exsecrans* quam refutans, tamdiu *fustibus cæditur*, quoadusque putaretur *exanimis*. Sed ex ipsa *quassationne*, interpositis paucis diebus, spiritum exhalavit.

*
* *

Au temps où les empereurs Valérien et Gallien gouvernaient la République romaine, une violente persécution sévit contre les chrétiens. Pressés par les édits sans nombre, les juges des provinces, avec leurs satellites et leur garde militaire, battaient le pays à l'envi, et jetaient dans les cachots les adorateurs du vrai Dieu. Ils les traînaient à leurs tribunaux, les rouaient de coups, les broyaient sous la dent des bêtes, les brûlaient, les torturaient sous mille formes, de sorte que ceux-là même qui semblaient souffrir avec joie désiraient la mort comme une délivrance. Vers cette époque, deux grands pontifes, Corneille à Rome, Cyprien à Carthage, couronnèrent leur foi au Christ par un glorieux martyre.

Ces excès de cruauté provoquèrent Dieu : sa colère éclata. En ce moment, l'Empire romain, en paix avec ses ennemis, paraissait en sécurité. Soudain, presque toutes les nations barbares, jusqu'alors contenues, s'élancent comme de concert, sur la République. L'invasion dévaste l'Orient et l'Occident, rase les villes, égorge les peuples, et sillonne sa marche de déserts effrayants.

Les Alamans, entr'autres, franchirent le Rhin et entrèrent dans les Gaules, plus redoutables par le nombre que par la valeur. Leur roi, selon d'anciens témoignages, s'appelait Chrocus. Ils répandirent en Gaule leurs multitudes innombrables, qui, comme une invasion de sauterelles, portèrent partout l'épouvante et la destruction. Les ruines de grandes villes attestent encore leur passage.

Ils tournèrent contre le Gévaudan leurs armes et leur fureur. A cette nouvelle, les Gabales, forcés de fuir, cherchent un abri sur le pic de Grèzes. Avant même que l'art l'eût fortifié, ce mamelon était imprenable. Aussi bien les peuplades étrangères, accourues dans ce refuge, s'applaudirent d'échapper à la férocité des envahisseurs.

L'évêque saint Privat gouvernait alors cette région ou cette église. Il résidait au petit bourg de Mende parce que ses prédécesseurs dans l'épiscopat y avaient eu leur demeure et leur tombeau. Brûlant d'amour pour Dieu et tourmenté du besoin de solitude, cet homme d'éminente sainteté avait, dit-on, aménagé une grotte avec beaucoup de soin et d'adresse, à la crête de la montagne qui domine Mende. Il y passait tout son temps et n'en descendait guère que pour présider aux fêtes.

La population du pays s'était déjà retirée sur la forteresse de Grèzes, lorsque les Barbares découvrirent l'évêque saint Privat, dans son asile de la grotte. Il était absent de Grèzes, mais il priait pour son peuple, et il réconfortait, par les effusions de sa piété, ceux qu'il ne pouvait consoler par sa présence.

Cependant les bandes germaines saccagent le pays, et se concentrent devant Grèzes, pour l'assiéger. Mais un grand nombre de personnages importants des régions voisines s'étant enfermés dans la place, ils renoncèrent à l'assaut : il ne trouvaient pas même un point d'attaque. Le désappointement excita leur rage. Ils activèrent le blocus, résolus à le prolonger et à réduire les assiégés, sinon par la force, au moins par la famine. Ce siège dura deux ans. Tandis qu'ils s'opiniâtraient, ils apprirent que l'évêque n'était pas dans la place, mais dans un asile qu'il avait construit en temps de paix. Ils se précipitent en foule pour l'enlever; ils le montreront à son peuple, et ils comptent que celui-ci, consterné, demandera lui-même à partager le sort de son pontife.

Ils courent donc à la grotte, entrainent saint Privat sur la colline qui est entre la montagne et l'église et où s'élève un petit fort que son constructeur appela le fort du Bourreau. Soit nécessité, soit habitude, ils lui parlent par interprête. Le saint Evêque apprend ainsi le secret de ce coup de main. On veut l'emmener à Grèzes, pour qu'il persuade la soumission, et que, malgré le secours divin et une position imprenable, il décide sont peuple à partager sa captivité.

Saint Privat répond : « Je ne le ferai jamais. Il est indigne d'un évêque de donner à ses fidèles un tel conseil et d'amener un peuple imprenable à la capitulation, de connivence avec l'ennemi. Je préfère m'exposer à tout que de consentir à cette infamie ».

Irrités de sa réponse, les Barbares le frappent à coups de bâtons, le poussent, en le maltraitant jusqu'au village de Mende; ils espèrent que leur brutalité modifiera sa résolution. Mais saint Privat persiste dans son langage; il ajoute simplement : Si vous avez quelque sagesse et quelque humanité, ma première parole doit vous suffire. Ce que vous exigez m'est défendu. »

Alors les bourreaux, fous de colère, recourent à des supplices plus barbares, pour forcer cet homme de si éclatante sainteté à sacrifier aux idoles. Ils s'imaginent que celui qui n'a pas voulu perdre ses concitoyens perdra son âme. Il préparent un sacrifice aux faux dieux et, avec de terribles menaces, le somment de l'offrir. « Sacrifie, comme nous, ou tu mourras dans les tortures. » Saint Privat répond aussitôt : « Je m'étonne que vous poussiez un évêque à une si exécrable apostasie. A défaut de ma parole, le simple bon sens devrait vous dire qu'un homme de ma condition préfère subir la mort la plus atroce que perdre ses fidèles en se perdant lui-même. »

Alors les Barbares, feignant la modération, reprennent : « Est-ce qu'on te propose une abomination et une pratique exclusivement barbare ? Vos

empereurs et leurs juges n'adorent-ils pas les idoles et n'obligent-ils pas les chrétiens à leur sacrifier ? » — « C'est vrai, dit L'évêque saint Privat, et c'est le pire des malheurs. Les empereurs romains accumulent dans leur idolâtrie des péchés, que dis-je, des crimes. Et voilà pourquoi les nations barbares ébranlent l'Empire. Le mal que vous nous faites est un effet non pas de votre valeur, mais de l'idolâtrie de nos princes. Mais notre Dieu, que vous ne connaissez pas, est si puissant, qu'il peut, en un clin d'œil, convertir ces princes, dont vous objectez la conduite, renverser vos idoles et mettre fin aux épreuves qui nous châtient. Pour moi, confiant dans l'éternel bonheur, quelques tourments que vous m'infligiez, je les méprise. »

Les Barbares le menacent alors de supplices plus cruels : « Sacrifie sans retard, ou bien les tortures t'accableront et, pour l'exemple de tous, tu mourras d'une mort effroyable, inouïe. » Mais Dieu donne à l'évêque saint Privat le courage de tout souffrir. « Employez tous les supplices que vous voudrez, répondit-il, et arrachez-moi la vie comme il vous plaira. Quant à moi, au nom de mon Dieu, je ne puis pas être autre que je suis. Mieux vaut subir les tortures de l'heure présente que de vous obéir et de me faire stupidement le serviteur de vos idoles, pour mériter les supplices éternels. » Il disait ces choses et beaucoup d'autres.

Alors les Barbares, comme si son martyre ne faisait que de commencer, s'acharnent sur lui. Les coups de fouet le cinglent plus dru, les torches grillent les chairs; le raffinement des tortures épuise le prêtre de Dieu ; il n'a plus apparence de vie : on l'abandonne.

Après avoir constaté l'insuccès de leur effort, les Barbares retournent à Grèzes, uniquement pour demander la paix. Par une interversion des rôles, les assiégés donnent ce qu'ils auraient dû demander. A voir les ennemis offrir des présents, implorer la paix et la liberté du trafic, on eût cru qu'ils sollicitaient leur pardon. Nul doute que le saint Evêque obtint de Dieu le départ immédiat des Barbares.

Aussitôt libres, les Gabales accourent auprès du confesseur de la foi, le remercient, s'agenouillent, baisent les plaies de son corps sacré, et tous ensemble rendent gloire à Dieu de leur miséricordieuse délivrance.

Le bienheureux confesseur survécut quelque temps, mais exténué par les tortures, il rendit bientôt son âme à Dieu et entra dans la gloire.

En ce temps-là, comme nous l'avons dit, la persécution sévissait partout contre les Chrétiens. La rage des tyrans s'acharnait jusque sur les cendres des martyrs injustement immolés. Les Gabales, qui avaient vu expirer leur saint Pontife, eurent la bonne pensée de creuser une crypte et d'y ensevelir pieusement ses restes sacrés.

Presque chaque jour, Dieu daigne opérer des miracles dans cette crypte, par l'intercession de son saint martyr, sous le règne de Notre-Seigneur Jésus-Christ, à qui appartient louange et gloire dans les siècles des siècles.

Ainsi-soit-il !

La *Passio sancti Privati* et le texte de Grégoire de Tours sont apparentés. L'un d'eux utilise l'autre. Cela se prouve : 1° par le parallélisme des deux plans, dont les divisions successives sont : date

indiquée par le règne des empereurs Valérien et Gallien (1) ; martyre des saints Corneille et Cyprien ; invasion et dévastations de Chrocus ; saint Privat découvert ; — 2° par l'accord fondamental des deux récits ; — 3° par des expressions qui leur sont communes (2). Quel est le sens de la dépendance ? Quel texte utilise l'autre ? Il ne peut pas y avoir de doute. Le texte de la *Passio* est le plus récent et contient un développement sur la donnée de l'*Historia Francorum*. A ce sujet, deux constatations, qui ne semblent pas encore avoir été faites, sont à indiquer.

Selon Grégoire de Tours, les populations menacées par l'invasion se réfugient dans le « Gredonense *castrum* », c'est-à-dire, d'après son vocabulaire, dans le lieu fortifié et habité de Grèzes. L'historien veut parler de la localité située au pied du pic de Grèzes et appelée, encore aujourd'hui, Grèzes-le-Château. Tout différemment, selon la *Passio*, les populations se réfugient « ad *montem* cui Gredona nomen est, expetentes refugium *montis excelsi* » et plus loin : « cum se præfatae regionis populi in Gredonensis *montis* munitione clausissent » ; et encore : « Barbari ad Gredonensem *montem* confluunt. » M. Remize interprète exactement ces textes quand il écrit : « La défense se concentra sur le *pic* de Grèzes, forteresse naturelle qui tint en échec les hordes barbares. . Les Gabales, forcés de fuir, cherchent un abri sur le *pic* de Grèzes... La population s'était déjà réfugiée *sur* la forteresse de Grèzes. » Et M. Portal parle du « siège de la *montagne* de Grèzes (3). » Ainsi, d'après Grégoire de Tours, la population se réfugie dans une localité fortifiée et, d'après la *Passio*, sur la montagne qui domine la localité. Ce n'est pas la même chose. La différence est d'autant plus notable qu'elle se rencontre dans un membre de phrase commun aux deux récits : « *populo Gredonensis* castri *monitione concluso* » et la *Passio* : « *cum se... populi in Gredonensis* montis *munitione clausissent.* » Si Grégoire de Tours avait utilisé la *Passio*, il aurait écrit : « Gredonensis mons » et non pas « Gredonense castrum ». Au contraire, on comprend très bien qu'après Grégoire de Tours, la voix populaire ait amplifié, qu'une confusion se soit produite, qu'on ait placé le refuge, non dans les remparts de Grèzes, mais sur la montagne déserte et que l'auteur de la *Passio*, en utilisant Grégoire de Tours, ait tenu compte de la donnée populaire.

(1) A cet endroit, Grégoire de Tours, qui était de Clermont, a en plus que la *Passio*, des souvenirs relatifs à son pays d'origine : la destruction du du temple païen du Puy-de-Dôme par Chrocus et la mention de martyrs d'Auvergne.

(2) Ces expressions communes aux deux documents sont imprimées en italiques dans le texte de Grégoire de Tours transcrit plus haut.

(3) *Op. cit.*, p. 2 et 100 et 17.

Autre constatation. L'*Historia Francorum* déclare que saint Privat succomba aux mauvais traitements que les Barbares lui infligèrent à coups de bâtons. Après la bastonnade, la *Passio* raconte, dans un épisode spécial, que le saint subit divers supplices classiques des martyrs. Tout fait croire que Grégoire de Tours n'aurait pas omis ces particularités importantes, s'il les eût connues. On comprend mieux qu'elles aient été ajoutées aux données de l'*Historia Francorum*, dans la *Passio*.

Autre indice que l'historien est antérieur à l'hagiographe. Nos deux textes mentionnent le martyre des saints Corneille et Cyprien. Dans lequel d'entre eux cette mention a-t-elle plus de chance d'avoir d'abord figuré ? Elle est toute naturelle à cet endroit, dans le premier livre de l'*Historia Francorum*, histoire générale, où l'auteur caractérise, par quelques grands noms, les persécutions. Aussi cette mention s'insère-t-elle très naturellement dans le contexte. Il en va tout différemment dans la *Passio*. Là elle n'était pas indiquée, puisqu'il s'agit non pas d'une histoire générale, mais d'un fait particulier : d'un martyre. Elle l'était si peu, qu'elle s'insère très mal dans le contexte, en interrompant le développement.

Mais la *Passio* n'utilise pas la seule *Histoire des Francs*. Elle s'inspire aussi d'un chapitre des *Histoires* de Paul Orose. Voici comment.

Sur un point nos deux textes relatifs à saint Privat diffèrent. C'est sur l'explication de l'invasion de Chrocus. Cette fois encore, comme il lui arrive si souvent, Grégoire transcrit une tradition populaire, simpliste et cruelle : c'est la mère de Chrocus qui aurait décidé le dévastateur à envahir la Gaule. A ce sujet, la *Passio* a une autre explication. Elle passe sous silence la mère de Chrocus et fait appel à une interprétation providentielle : les invasions sont la punition de l'Empire persécuteur. Et c'est ici qu'apparaît une seconde source de l'hagiographe. Celui-ci lisant, dans Grégoire de Tours, que saint Privat avait souffert vers le temps de Valérien et de Gallien, est allé consulter un livre d'histoire. Il a ouvert Paul Orose au chapitre de ces empereurs et il a tiré profit de sa lecture. Il a emprunté à Paul Orose deux données (1) : la simultanéité des invasions dans l'Occident et l'Orient de l'Empire et l'in-

(1) *Historiarium* libr. VII, cap. 22, dans MIGNE. P. L., t. XXXI, col. 1117 et sq.

« Iniquitas... in brevi iram Dei sceleratis actionibus provocat.... Et quorum (*les persécuteurs des chrétiens*), maxima per omnes provincias pars hominum versabatur, eadem ultionis plaga corripi justum erat. Solvuntur REPENTE undique permissu Dei ad hoc circumpositae relictaeque gentes,

terprétation providentielle des invasions : pensée plus convenable à l'hagiographie que l'intervention romanesque d'une femme cruelle. Ainsi donc on s'explique très bien que l'hagiographe ait ajouté à son texte les deux données qui viennent d'être indiquées. On comprendrait moins bien que si Grégoire de Tours avait utilisé la *Passio*, il ait négligé ces deux données intéressantes et qu'il eût remplacé, par une légende, l'interprétation providentielle des invasions qu'il y trouvait liée à la trame du récit.

Tout nous conduit donc à admettre que l'évêque de Tours a écrit avant l'hagiographe.

De quand peut dater la *Passio sancti Privati* ? M. Remize propose de l'attribuer à Grégoire de Tours. Cette attribution a contre elle les divergences notées plus haut entre le récit de *l'Histoire des Francs* et celui de la *Passio*. Il a fallu un certain temps entre les deux rédactions pour l'élaboration de ces divergences. M. Remize a noté un bon nombre de concordances verbales entre les œuvres de Grégoire de Tours et la *Passio*. Il conclut à la vraisemblance de l'identité d'auteur. C'est aller un peu vite.

Il faut se rappeler la méthode de travail des hagiographes du moyen âge. Leur manière de composer rappelle celle des mosaïstes. Ils rapprochent non seulement des renseignements, mais même des phrases et des membres de phrases empruntés de-ci de-

laxatisque habenis in omnes Romanorum fines invehuntur. Germani Alpibus, Rhetia, totaque Italia penetrata, Ravennam usque perveniunt. Alamanni Gallias pervagantes, etiam in Italiam transeunt. Graecia, Macedonia, *Pontus*, *Asia* Gothorum inundatione delentur... Parthi *Mesopotamiam* auferunt *Syriamque* corrodunt. Exstant adhuc per diversas provinciias in magnarum urbium ruinis parvae et pauperes sedes signa miserarium et nominum indicia servantes... »

Ce texte contient l'interprétation providentielle des invasions et leur extension à l'Orient et à l'Occident de l'Empire : deux données que la *Passio* ajoute à celles de Grégoire de Tours en disant :

« Unde factum est ut, pro tot ac tantis malis Domini indignatio tandem commota procederet. Nam, cum, diebus illis, Romani nominis status, pacatis hostibus, incolumis haberetur, REPENTE omnes pæne barbaræ nationes, quæ in suis sedibus continebantur adversus Rempublicam, unita intentione, prorumpunt, adeo ut, ORIENTEM OCCIDENTEMQUE vastantes, civitates proruerent, populos trucidarent et omnia populatione vacuata solitudinis relinquerent vastitati. »

Remarquer, dans les deux textes, le caractère subit du châtiment, exprimé par le même mot : *repente*. La mention des ruines des grandes villes laissées par les invasions est dans les deux textes. Paul Orose écrit : *Exstant adhuc* per diversas provincias *in magnarum urbium ruinis.* » Et la *Passio* : « Hæc itaque gens... cum... universa prosternerent vel delerent, quod etiam *magnarum urbium protestantur ruinæ.* »

là à certains auteurs qui étaient la grande ressource de l'époque. Parmi ces auteurs se trouvait Grégoire de Tours. Il suffit, pour s'en convaincre, de parcourir les volumes de *Vies de saints* édités par Krusch et Levison dans les *Monumenta Germaniæ* (1). Il n'est donc pas étonnant qu'un auteur qui utilisait les renseignements de Grégoire de Tours sur saint Privat ait gardé beaucoup du vocabulaire de cet auteur.

Le plus probable paraît être que la *Passio sancti Privati*, certainement postérieure à Grégoire de Tours, date de la renaissance carolingienne.

*
* *

C'est donc à Grégoire de Tours qu'il faut s'arrêter si l'on veut avoir la tradition la plus ancienne sur saint Privat. Toute question de vérité mise à part, fera-t-on à cette conclusion une objection de sentiment ? Se résignera-t-on avec regret à une tradition dont le garant le plus ancien est du sixième siècle ? Ce serait être bien difficile. En hagiographie, Grégoire de Tours est un témoin très informé et très soigneux. Dans le cas présent, son témoignage est bref, mais plein et très résistant. Il n'y en a pas autant pour tous les diocèses. Traduisons donc ce témoignage.

Pendant l'irruption des Alamans dans les Gaules, saint Privat, évêque de la cité des Gabales, fut trouvé par eux dans une grotte du mont Mimat, où il se livrait aux jeûnes et aux prières, tandis que le peuple était enfermé dans le lieu fortifié de Grèzes. Comme le bon pasteur refusait de livrer ses brebis aux loups, on voulut le contraindre de sacrifier aux démons. Lui détesta et repoussa cette souillure. On l'accabla de coups de bâtons jusqu'à ce qu'on le crût mort; peu de jours après cette torture il rendit l'âme.

Ici tout est parfaitement vraisemblable. Pendant l'invasion, un

(1) A titre d'exemple, on peut citer les *Miracles de saint Saturnin* contenus dans le manuscrit Bibl. Nat. *latin* 17002, du dixième siècle. Ce livre des miracles de saint Saturnin a été composé en démarquant des textes de Grégoire de Tours. Cf. *Analecta Bollandiana*, tome XIX, p. 439. Les miracles de saint Vincent, de saint Georges, de saint Félix de Nole, de saint Julien racontés par Grégoire de Tours sont attribués là à saint Saturnin.

Dans la première *Vie* de saint Yrieix (*Monumenta Germaniæ*, *Vitæ sanctorum ævi merovingici*, tome III, p. 581-609) *quarante* morceaux distincts et de longueur très différente sont empruntés à la *Vie* de saint Eloi. *Dix-neuf* morceaux sont empruntés à Grégoire de Tours et intercalés dans les autres ou plutôt tressés avec eux.

On fait des constatations analogues dans la *Vita sancti Eparchii* (Cybar); dans la *Vita sancti Fidoli* et dans la *Vita sancti Aravatii* (Servais). Cf. *Op. cit.*, p. 553-560; p. 428-432; p. 87-89. *Etc.*

groupe considérable se réfugie derrière les murailles et dans les maisons du lieu fortifié de Grèzes. Saint Privat, resté près de Mende, refuse de « livrer ses brebis aux loups ». Que lui demandaient les Alamans ? de révéler où s'étaient réfugiées ses ouailles ? ou bien de les engager à se rendre ? Le texte ne précise pas. Il ne parle pas non plus d'un investissement (*vallaverunt* et *conclusio* dans la *Passio*) de deux ans autour du pic de Grèzes par les Alamans, investissement dont la famine et l'hiver lozérien auraient sans doute abrégé la durée, si les Alamans avaient eu quelque intérêt à l'entreprendre. Enfin aucun détail, aucune parole dont on puisse se demander comment ils ont pu être connus environ trois cents ans après l'événement.

Concluons. Dans l'*Histoire des Francs* de Grégoire de Tours, la sobriété du récit et l'humble réalisme des coups de bâtons sous lesquels succomba saint Privat, qui n'a pas voulu livrer son peuple, valent mieux que la rhétorique banale d'une Passion tardive pour conserver à ce Saint une place d'honneur parmi les évêques qui ont fait tout leur devoir devant les Barbares.

Louis Saltet.

# L'ŒUVRE HISTORIQUE DE M^gr^ DOUAIS

---

Diverses obligations du temps de guerre n'ont pas permis au *Bulletin* de rendre plus tôt à Mgr Douais, Évêque de Beauvais, l'hommage et le tribut de reconnaissance que lui doit l'Institut Catholique, où il a enseigné l'Histoire ecclésiastique pendant dix-sept ans (1880-1896). Un élève de Mgr Douais a consacré, au Maître qui était resté son ami, un souvenir ému, dans un article très littéraire et très informé, tout à fait digne de la plume d'un artiste archéologue (1). C'est à cet article qu'est empruntée la Bibliographie suivante, qui, à elle seule, pour un lecteur attentif, constitue le plus bel éloge de Mgr Douais historien. En effet, ses œuvres suffisent à louer cet infatigable travailleur, quand on en dégage l'unité et l'interêt, quand on se rappelle l'esprit qui les a inspirées et qui dirigeait l'enseignement du professeur de notre Faculté de théologie. C'est ce sincère et modeste commentaire que l'on voudrait tenter, après avoir transcrit la Bibliographie.

## I. — BIBLIOGRAPHIE

La liste suivante comprend les travaux d'érudition de Mgr Douais ; il n'y est pas fait mention de ses œuvres sacerdotales, pastorales et oratoires.

Le titre des *volumes* et des *tirés à part* est en italiques; le titre des *articles* est en caractères ordinaires, précédé d'un astérisque.

Voici l'explication des abréviations pour les renvois aux périodiques : AM = « Annales du Midi » ; APC « Annales de philosophie chrétienne » ; BI = « Bulletin de l'Institut catholique de Toulouse » ; BPH = « Bulletin historique et philologique du Comité des travaux historiques » ; BSAB = « Bulletin de la Société archéologique, scientifique et littéraire de Béziers » ; BSAM = « Bulletin de la Société archéologique du Midi » ; MA = « Le

(1) Abbé A. Auriol, *Monseigneur Douais, Évêque de Beauvais*, dans *Bulletin de la Société archéologique du Midi de la France* (1914-1915), p. 23-37.

Moyen-Age » ; MAST = « Mémoires de l'Académie des Sciences, Inscriptions et Belles-Lettres de Toulouse » ; MSAF = « Mémoires de la Société archéologique du Midi » ; MSLAM = « Mémoires de la Section des lettres de l'Académie de Montpellier » ; RAC = « Revue de l'Art chrétien » ; RB = « Revue Biblique » ; RG = « Revue de Gascogne » ; RDFE = « Nouvelle Revue historique de droit français et étranger » ; RHEF = « Revue de l'histoire de l'Église de France » ; RP = « Revue des Pyrénées » ; RQH = Revue des questions historiques » ; RT = « Revue thomiste » ; UC = « L'Université catholique ».

*L'Église des Gaules et le conciliabule de Béziers tenu en l'année 356.* Paris. H. Oudin ; Montpellier, Félix Séguin, 1875, in-8°, 107 p.

*Mougères. Fragments recueillis et publiés.* Montpellier, Librairie catholique, 1877, in-8°, 366 p.

*Les Albigeois, les origines.* Action de l'Église au douzième siècle. Paris, Didier, 1879, in 8°, XII-615-XXXIV p.

*Histoire ecclésiastique.* Leçon d'ouverture. Toulouse, Privat, 1880, in-8°, 56 p.

*Les sources de l'histoire de l'Inquisition dans le Midi de la France au treizième et au quatorzième siècle.* Mémoire suivi du texte complet de la chronique de Guilhem Pelhisso et d'un fragment d'un registre de l'Inquisition. Paris, Palmé, 1881, in-8°, 132 p.

*L'Église et la croisade contre les Albigeois.* Lyon, A. Waltener, 1882, in-8°, 56 p. Ext. de *La Controverse.*

*Le siège de Carcassonne.* [*1-15 août 1209*]. Paris, Palmé, 1882, in-8°, 44 p. Ext. de RQH.

*De l'Enseignement de l'histoire ecclésiastique.* Paris, Poussielgue, 1882, in-8°, 48 p.

*Le pèlerinage de Notre-Dame de Pitié de Mougères* [*Hérault*]. Paris, Poussielgue, 1883, in-8°, 138 p.

*Soumission de la vicomté de Carcassonne à Simon de Montfort.* Paris, Picard, 1884, in-8°, 70 p.

*Essai sur l'organisation des études dans l'ordre des Frères Prêcheurs au treizième et au quatorzième siècle.* Paris, Picard ; Toulouse, Privat, 1884, in-8°, XVI-285 p.

*Le Père Polycarpe de Marciac, capucin.* Paris, Picard, 1884, in-8°, 22 p.

*Les Frères Prêcheurs à Pamiers au treizième et au quatorzième siècle.* Paris, Picard, 1884, in-8°, 96 p. Extr. du C. R. du Congrès tenu à Pamiers par la Société Française d'Archéologie.

*De l'auteur du « Stimulus amoris » publié parmi les opuscules de saint Bonaventure.* Paris, Picard, 1885, in-8°, 30 p. Extr. de APC.

*Les Frères Prêcheurs en Gascogne au treizième et au quatorzième siècle, Chapitres, Couvents et Notices.* Documents inédits publiés pour la Société historique de Gascogne. Paris, Champion ; Auch, Cocharaux, 1885, 2 vol. in-8°, 510 p.

*La persécution des chrétiens à Rome en l'année 64.* Authenticité du XLIV$^e$ chapitre du livre XV des Annales de Tacite. Paris, Palmé, 1885 ; in-8°, 64 p. Extr. de RQH.

*Raymond Ebo, évêque de Lectoure, arbitre entre les chapitres de Saint-Étienne et de Saint-Sernin de Toulouse.* Paris, Picard, 1885, in-8°, 8 p. Extrait de RG.

*Practica Inquisitionis heretice pravitatis. Auctore Bernardo Guidonis. Document publié pour la première fois.* Paris, Picard, 1886, in-4°, 372 p.

*La Bible en Catalan de Jean Fernandez de Heredia grand maître de l'ordre de Saint-Jean.* Document inédit. Paris, Picard, 1886, in-8°, 8 p.

*Inventaire des biens meubles et immeubles de l'abbaye de Saint-Sernin de Toulouse, dressé le 14 septembre 1246.* Paris, Picard, 1886, in-4°, 28 p. Extr. de MSAM.

*Saint Thomas d'Aquin dans la dévotion chrétienne au quatorzième et au dix-septième siècle.* Lille, Victor Ducoulombier, 1887, in-8°, 28 p. Extr. du C. R. du Congrès eucharistique de Toulouse.

*Cartulaire de l'abbaye de Saint-Sernin de Toulouse [844-1200].* Paris, Picard ; Toulouse, Privat, 1887, in-8°, 612 p. Ouvrage couronné par l'Institut.

*Deux reliquaires de l'église Saint-Sernin de Toulouse.* Lille, Desclée, 1888, in-4°, 16 p. Extr. de RAC.

*Capucins et huguenots dans le Languedoc sous Henri IV, Louis XIII, Louis XIV,* Lyon, Vitte et Perrussel, 1888, in-8°, 56 p.

*Documents pontificaux sur l'évêché de Couserans [1425-1619].* Paris, Picard, 1888, 38 p. Extr. de RG.

Le quartier des Juifs à Toulouse. BSAM, 1888, 118-119.

* Une donation faite en 1212 à saint Pierre Nolasque pour l'œuvre du rachat des captifs. BSAM, 1888, 119-121.

* Une cuiller liturgique. BSAM, 1888, 114-116,

* Un manuscrit du dix-septième siècle : recueil de pièces italiennes, BSAM, 1888, 98-103.

*Un nouveau manuscrit de Bernard Gui et des chroniques des papes d'Avignon,* Paris Picard, 1889, in-4°, 40 p.

* L'Enseignement dans le Haut-Languedoc, spécialement dans le diocèse de Toulouse avant 1789. RP. 484-531.

* « Cérémonies et compliments d'honneur qui se gardent actuellement par les capitouls », ms. du dix-septième siècle. BSAM. 1890, 31-33.

* Recueil de sermons, ms. du quinzième siècle BSAM, 1890. 79.

* « Histoire de la guerre de Simon de Montfort contre le comte de Tolose », ms. du quinzième siècle BSAM, 1890. 27.

* « Lucrèce françois », ms. du seizième siècle. BSAM, 1890, 83.

*État du diocèse de Saint Papoul en la sénéchaussée du Lauraguais, en 1573.* Toulouse, Privat, 1890, in-8°, Extr. de MAST.

*Saint Germier, évêque de Toulouse au sixième siècle. Examen critique de sa vie.* Paris, 1890, in-8°, 138 p. Extr. de MSAF.

*Les manuscrits du château de Merville. Notices, extraits et fac-similés.* Paris, Picard ; Toulouse, Privat, 1890, in 8°, 172 p. Extr. de AM.

*La coutume de Montoussin [août 1270].* TEXTE ROMAN. Paris, Larose et Forcel, 1890, in-8°, 24 p. Extr. de RDFE.

* Fresque du quinzième siècle découverte dans l'église de la Dalbade à Toulouse. BSAM, 1891, 109.

*L'arrivée des Bénédictins de Saint-Maur à Saint-Savin de Lavedan en 1625.* Paris, Picard ; Toulouse, Privat, 1891, in-8°, 46 p. Extrait de RG.

*Une importante correspondance du seizième siècle : le baron de Fourquevaux.* Paris, Picard ; Toulouse, Privat, 1891, in-8°, 20 p.

*Les hérétiques du Midi au treizième siècle. Cinq pièces inédites.* Toulouse, Privat, 1891, in-8°, 15 p.

* Les registres du pape Clément V, BI, 1891, 18.

*Les hérétiques du comté de Toulouse dans la première moitié du douzième siècle d'après l'enquête de 1245.* Paris, Picard, 1891, in-8°, 20 p. Extr. du C. R. du Congrès scientifique international des catholiques tenu à Paris, 1-6 avril 1891.

*Les établissements d'instruction publique dans le Midi de la France avant la Révolution.* Toulouse, Privat, 1891, in-8°, 34 p. Extr. du volume du Congrès de l'Association pyrénéenne tenu à Narbonne.

*Les Capucins de Béziers et le Président Pierre d'Ausserre.* Trois lettres de Pierre d'Ausserre à Henri IV. Toulouse, Privat, 1891, in-8°, 8 p.

*Mémoires et rapports inédits sur l'état du clergé, de la noblesse, de la justice dans les diocèses de Narbonne, de Montpellier et de Castres en 1573.* Toulouse, Privat, 1891, in-8°, 48 p. Extr. de MAST.

*L'Albigéisme et les Frères Prêcheurs à Narbonne au treizième siècle.* Paris, Picard, 1891, in-8°, 143 p. Extr. de BSAB.

*La coutume de Merville [1307-1350].* Texte latin publié pour la première fois. Paris, Larose et Forcel, 1891, in-8°, 72 p. Extr. de RDFE.

* Note sur les fragments de sculpture et de pierres tombales données au Musée de Toulouse par l'Institut catholique, BSAM, 1892, 89-90.

* Mémoire sur les dates de la construction de l'église des Jacobins à Toulouse, BSAM, 1892, 92-93.

* Note sur la pierre d'autel de Sainte-Eulalie-d'Olt [Aveyron], BSAM, 1892, 94-95.

*Les Frères Prêcheurs de Limoges [1220-1693].* Textes latins publiés pour la première fois. Toulouse, Privat, 1892, in-8°, 112 p.

*La Confrérie de l'Assomption à Saint-Etienne de Toulouse [1487-1788].* Documents inédits. Paris, Picard ; Toulouse, Privat, 1892, in-8°, 24 p.

*Le marquis de Pégueirolles, avocat général, président à mortier au Parlement de Toulouse et mainteneur des Jeux Floraux [1721-1794].* Toulouse, Privat, 1892, in-8°, 32 p. Extr. de MAST.

*Travaux pratiques d'une conférence de paléographie à l'Institut catholique,* Paris, Picard, 1892, in-8°, 116 p.

* La tour de Puissalicon, BSAM, 1893, 11-15.

* Le voyage du P. Labat à Toulouse, BSAM, 1893, 26-27.

* Inscriptions du cimetière Saint-Roch à Toulouse, BSAM, 1893, 55-56.

* Crucifix trouvé rue Saint-Rome à Toulouse, BSAM, 1893, 63.

* Inscription de l'église de Donneville [Haute-Garonne], BSAM, 1893, 64.

* Les Jacobins de Toulouse, dans *Album des monuments et de l'art ancien du Midi de la France*, 1893, 30-39.

*Les Confessions de saint Augustin.* Paris, Picard ; Lyon, Vitte, 1893, in-8°, 212 p.

*Saint Augustin et la Bible : les débuts.* Paris, Lethielleux, 1893, in-8°, 24 p. Extr. de RB.

*Statuts de Cluny édictés par Bertrand, abbé de Cluny, le 23 avril 1301*. Paris, Leroux, 1893, in-8°, 34 p. Extr. de BPH.

*Les assignations des livres aux religieux du couvent des Frères Prêcheurs de Barcelone [treizième-quinzième siècles]*. Paris, Bouillon; Toulouse, Privat, 1893, in-8°.

*Le Pseudo-Baptême et les Pseudo-Serments des Compagnons du devoir à Toulouse en 1651*. Toulouse, Privat, 1893, in-8°, 29 p. Extr. de MAST.

*Une charte originale de Conques des premières années du onzième siècle*. Toulouse, Privat, 1893, in-8°, 8 p. Extr. de AM.

* La reconstitution de Villaudric [Haute-Garonne] au quinzième siècle, BSAM, 1894, 10-18.

* Acte de décès de Mathurin de Bruel, chanoine de Saint-Etienne de Toulouse, BSAM, 1894, 88.

* Un missel hiéronymite du seizième siècle, BSAM, 1894, 106-107.

*Un nouvel écrit de Bernard Gui : le Synodal de Lodève [1325-1326] accompagné du « Libellus de articulis fidei » du même*. Paris, Picard, 1894, in-8°, XXVIII-80 p.

*Liber Consitoriorum*. Paris, 1894, in-8°, 16 p. Extr. de BPH.

*Le grand C du répertoire des Archives du Capitoulat au seizième siècle*. Toulouse, Privat, 1894, in-8°, 23 p. Extrait de MAST.

*Les fortunes commerciales à Toulouse et de la topographie des églises et maisons religieuses de Toulouse [d'après deux testaments, treizième et quinzième siècles]*. Paris, Picard, 1894, in-4°, 28 p. Extr. de MSAM.

*Poème latin rythmique du quatorzième siècle sur le « Missus est Angelus »*. Paris, Picard, in-8°, 36 p.

*Saint Augustin et le Judaïsme*. Lyon, Vitte, 1894, in-8°, 23 p. Extr. de UC.

*Mélanges sur Saint-Sernin de Toulouse*. Toulouse, Privat, fascicule I, in-8°, 32 p., 1894 ; fascicule II, in-8°, 51 p. 1896. Extr. de BSAM.

*Acta Capitulorum provincialium ordinis Fratrum Praedicatorum [Première province de Provence, province romaine, province d'Espagne, 1239-1302]*. Toulouse, Privat, 1894, in-8°, CXXIX-481 p.

* Un Voyage à Aniane et à Saint-Guilhem-du-Désert, BSAM, 1895, 80-81.

* Un nouveau collège universitaire à Toulouse au quatorzième siècle, BSAM, 1895, 185-196.

*Une ancienne version latine de l'Ecclésiastique. Fragment publié pour la première fois, accompagné du fac-simile du ms. Visigoth*. Paris, Picard, 1895, in-4°, 36 p.

*Les Reliques de saint Gilles à Toulouse*. Toulouse, Privat, 1895, in-8°, 24 p.

*Saint Augustin contre le Manichéisme de son temps*. Paris, Picard, 1895, in-8°, 118 p. Extr. de RT.

*Les études historiques sur l'ancien Languedoc pendant la seconde moitié du dix-neuvième siècle*. Montpellier, Firmin et Montané, 1895, in-8°, 32 p. Extr. du C. R. du Congrès de la Société bibliographique tenu à Montpellier, 11-13 février 1895.

*L'Enseignement de l'Histoire ecclésiastique à l'Institut catholique de Toulouse [1894-1895]*. Paris, Picard ; Toulouse, Privat, 1895, in-8°, 20 p.

*La Somme des autorités à l'usage des prédicateurs méridionaux au treizième siècle.* Paris, Picard, 1896, in-8°, 143 p.

* Un chant de la croisade contre les Albigeois; BSAM, 1896, 15-16.

* Les couvents de la Congrégation de Saint-Maur dans le Midi de la France, à la veille de la Révolution, BI, 1896, 177-190.

*Les dernières années d'Elisabeth de Valois, reine d'Espagne, d'après les lettres inédites et les dépêches de M. de Fourquevaux, 1565-1568.* Toulouse, Privat, 1896, in-8°, VIII-69 p.

*Dépêches de M. de Fourquevaux, ambassadeur.* Paris, Leroux, tome I, in-8°, 398 p., 1896; Plon et Nourrit, tome II, in-8°, 460 p., 1900; 316 p., 1904.

*Statut municipal inédit des parcheminiers de Toulouse.* Toulouse, Privat, 1896, in-8°, 30 p. Extr. de MAST.

*Les Stalles du chœur de Sainte-Marie d'Auch, d'après un document inédit, 1552.* Paris, Picard, ; Auch, Foix, 1896, in-8°, 24 p. Extr. de RG.

*Charte de Louis XI en faveur de Cadouin.* Toulouse, Privat, 1896, in-8°, 24 p. AM.

*L'Académie des Sciences, Inscriptions et Belles-Lettres de Toulouse au dix-huitième siècle.* Toulouse, Privat, 1896, in-8°, 22 p. MAST.

*Le livre du Prévôt de Toulouse.* Paris, Picard, 1897, in-4°, 81 p. MSAM.

* La papesse Jeanne, BI, 1897, 210-221.

*La Congrégation de Saint-Maur dans le Midi de la France de 1778 à 1781.* Paris, 1897, in-4°, 14 p. Extr. de BPH.

*Charte de Fraternité de l'abbaye de Quarante et du prieuré de Cassan, 2 février 1282.* Toulouse, Privat, 1897, in-8°, 8 p. Extr. de AM.

*Lettres de Charles IX à M. de Fourquevaux ambassadeur en Espagne, 1565-1572.* Paris, Picard, 1897, in-8°, 441 p. Extr. de MSLAM.

*Charles VII et le Languedoc, d'après un registre de la Viguerie de Toulouse [1436-1448].* Paris, Picard, 1897, in-8°, 265 p. Extr. de AM.

*Les messageries toulousaines pour Paris, Lyon et Marseille. Règlement de 1588 à 1629.* Paris, Leroux, 1897, in-8°, 36 p. Extr. de BPH.

* Inscription d'une pierre tombale de l'église Saint Pierre de Rabastens [Tarn]. BSAM, 1897, 13.

* Une Charte de 1232 avec une notule en écriture rabbinique. BSAM, 1897.

* Règlement pour les sépultures et constructions de Saint-Sernin [1471, 1513, 1517]. BSAM, 1897.

* Analyse d'un registre de la Confrérie de Saint Jacques à Palaminy [H.-G.]. BSAM, 1897, 35-36.

*La formule « Communicato bonorum virorum Consilio » des Sentences inquisitoriales.* Paris, Bouillon, 1898, in-8°, 62 p. Extr. du MA.

*Bernard Gui et le curé de Nébian, à propos d'une bulle de Jean XXII.* Toulouse, Privat, 1898, in-8°, 8 p. Extr. de AM.

*Guillaume Garric de Carcassonne, professeur de droit, et le tribunal de l'Inquisition. 1285-1329.* Toulouse, Privat, 1898, in-8°, 44 p. Extr. de AM.

*Palissot et Castilhon, secrétaire perpétuel de l'Académie des Sciences, Inscriptions et Belles-Lettres de Toulouse.* Toulouse, Privat, 1898, in-8°, 37 p. Extr. de MAST.

*Testament de Guillaume de Catel.* Toulouse, Privat, 1898, in-8°, 14 p. Extr. de RP.

*Deux Chartes du douzième siècle : Camarès et Toulouse.* Toulouse, Privat, 1898, in-8°, 8 p. Extr. de AM.

*Echange du château des Bastars contre la ville de Nailloux [1291].* Toulouse, Privat, 1898, in-8°, 16 p. Extr. de AM.

*Un registre de la monnaie à Toulouse [1465-1483].* Toulouse, Privat, 1899, in-8°, 24 p. Extr. de AM.

*Sculptures biterroises du quatorzième siècle. Essai d'explication.* Toulouse, Chauvin, 1899, in-8°, 16 p. Extr. de BSAM.

*Saint Raymond de Penafort et les hérétiques. Directoire à l'usage des Inquisiteurs aragonais [1242].* Paris, Bouillon, 1899, in-8°, 22 p. Extr. de MA,

*Les origines de l'Episcopat.* Paris, Picard, 1899, in-4°, 48 p. Extr. de Mélanges Cabrières.

* Lettres au baron Guiraud [1820-1847-1854]. *Mélanges Cabrières,* tome III, 171-224.

* Deux lettres inédites du P. Lacordaire. *Mélanges Cabrières,* tome III, 225.

*Poésies ou Prières à la Vierge [onzième et douzième siècles],* s. l. n. d., in-8°, 14 p.

*Documents pour servir à l'histoire de l'Inquisition dans le Languedoc au treizième et au quatorzième siècles* [Société de l'Histoire de France]. Paris, Laurens, 1900, gr. in-8°, 2 vol. CCXCVI et 415 p.

*La procédure inquisitoriale en Languedoc au quatorzième siècle, d'après un document inédit de l'année 1337.* Paris, Picard, 1900, in-8°, 90 p.

*Glanures historiques ; Terraube, Galard, Fimarcon.* Auch, Imp. Foix, 1901, in-8°, 80 p. Extr. de RG.

* Coutume de Villaudric en la Sénéchaussée de Tolose. BSAM, 1901, 189-195.

*Documents sur l'ancienne province du Languedoc.* T. I. Béziers religieux, douzième-dix-huitième siècles. Paris, Picard ; Toulouse, Privat, 1901, in-8°, XLV-453, p.

T. II. *Trésor et reliques de Saint-Sernin de Toulouse.* I. Les Inventaires. 1246-1657. Paris, Picard ; Toulouse, Privat, 1904, in-8°, 513, p.

T. III. *Trésor et reliques de Saint-Sernin de Toulonse.* II. Comptes de la confrérie des Corps-Saints. Registre des années 1383-1395. Paris, Picard ; Toulouse, Privat, 1907, in-8°, 338 p.

*Les Reliques de saint Thomas d'Aquin, textes originaux.* Paris, Poussielgue, 1903, in-8°, VI-268 p.

*La mission de M. Forbin-Janson, évêque de Marseille, plus tard de Beauvais, auprès du Grand-Duc et de la Grande-Duchesse de Toscane, mars-mai 1673. Récit d'un témoin.* Paris, Picard, 1904, in-8°, VII-204 p.

*L'Art à Toulouse. Matériaux pour servir à son histoire du quinzième au dix-huitième siècles.* Paris, Picard ; Toulouse, Privat, 1904, in-8°, 214 p. Extr. de RP, 1900-1901-1902-1903.

*La Visitation de Toulouse. Etudes, souvenirs et documents.* Paris, Poussielgue, 1905, in-8°, v-541 p.

*L'Inquisition, ses origines, sa procédure.* Paris, Plon, 1906, in-8°, 366 p.

*Une liste des évêques de Vermand et des évêques de Noyon.* Chauny, imp. Ronat, 1906, in-8°, 12 p.

*Essai de reconstitution du siège épiscopal de Béziers [1816]. Quelques lettres de Mgr de Pins, évêque de Béziers.* Paris, Picard, 1910, in-8°, 32 p.

*Forbin-Janson, évêque de Marseille, et l'élection de Jean Sobieski, roi de Pologne,* Paris, 1910. Extr. de RHEF.

(*A suivre*) L. S.

## NOTES ET CRITIQUES

*La Bible du Paysan*, par Prosper Gérald. Un vol. in-12 XVI-380 pages. Paris, Beauchesne 117, rue de Rennes. 1916. Prix : 3 fr. 50.

*La Bible du Paysan* venant après l'*Evangile du Paysan* constitue un cours historique de la religion révélée. Le présent volume renferme tous les événements de l'Ancien Testament qui portent en eux une leçon de foi et de morale. Destiné aux gens de la campagne, il contient avant tout les vérités qui se dégagent des scènes champêtres de la Bible. P. Gérald a omis systématiquement les narrations et les ordonnances qui ne peuvent être comprises que des Orientalistes. Il place çà et là quelques notes explicatives qui dirigent le lecteur peu averti. C'est à M. Vigouroux, à M. Lesêtre, à dom Cabrol qu'il emprunte d'ordinaire ses explications.

Les premiers chapitres sont consacrés aux dogmes de nos origines : Dieu et son existence; la création, l'élévation surnaturelle, la chute, la promesse du Rédempteur. Vient ensuite l'histoire du peuple d'Israël, depuis Jacob jusqu'aux Macchabées. Après l'histoire, les institutions : le culte mosaïque, l'organisation de la famille, de la société. Des aperçus généraux sur la vie pastorale en Israël, sur la faune et la flore de la Palestine, etc. Enfin un dernier chapitre sur la Promesse du Rédempteur et l'Avènement du Messie.

Cette œuvre de saine vulgarisation trouvera sa place naturelle à côté de l'*Evangile du Pauvre* de Mgr Baunard ou du *Pauvre dans la Bible* du chanoine Didiot.

Th. Cheminat

*Le Renouveau catholique dans les lettres*, par l'abbé Julien Laurec. Un vol. in-12 de XXXIX-350 pages. Maison de la Bonne Presse, 5, rue Bayard, Paris. Prix 3 fr. 60.

Au cours d'une enquête publiée à la veille de la guerre, dans l'*Opinion*, Agathon notait dans la génération nouvelle une renaissance religieuse particulièrement sensible chez les jeunes gens

cultivés et dans les milieux littéraires. Ce n'était pas seulement quelques exemples isolés, comme on en vit souvent au XIX[e] siècle, c'était un mouvement assez général pour inquiéter les politiciens anti-cléricaux. « Ces conversions religieuses d'écrivains sont plus nombreuses qu'on ne suppose », avouait Paul Brulat dans l'*Evénement* du 1[er] juin 1912. « Fréquemment nous apprenons qu'un tel vient de se convertir à l'instar de Huysmans, de Bourget, d'Adolphe Retté, de *tant d'autres*. » Et ces autres sont Paul Claudel, Francis Jammes, Charles Guérin, Charles Péguy, Emmanuel Delbousquet, Joseph Lotte, Jean Thorel, André Lafon, Charles de Bordeu, Albert Fleury, Charles Morice, Charles Francis Caillard, Olivier Hourcade, Ernest Psichari, Henri Massis, Louis Bertrand.

M. Laurec détache de ce groupe de littérateurs les physionomies les plus caractéristiques; il analyse leurs œuvres avec une visible sympathie. Son livre est plein d'intérêt. Il est de nature à relever nos espérances en dépit du débordement croissant de la littérature mauvaise, et il fera tomber plus d'un préjugé à l'endroit de ces « conversions bavardes. »

On a parfois affecté d'assimiler le mouvement du nouveau groupe littéraire à celui des romantiques ou des néo-chrétiens de l'*Union pour l'action morale*. C'est une assimilation aussi injurieuse qu'injustifiée. Il n'y a rien de commun entre la vague religiosité des romantiques ou le mysticisme antidogmatique d'un Desjardins et le ferme catholicisme de la nouvelle école. Ces jeunes écrivains acceptent en toute docilité le *Credo* catholique et c'est à la pratique chrétienne qu'ils demandent « le meilleur aliment de leur ferveur ». Et comme ils se font gloire d'être catholiques dans leur vie privée et sociale, ils entendent l'être aussi totalement et ouvertement dans leur vie littéraire.

D'autres les ont tenus en défiance parce que plusieurs d'entre eux ont appartenu au *Sillon*, qui leur a donné la fierté de la foi et le zèle conquérant. Les normaliens catholiques ont pu subir l'influence du *Sillon* et les *talas* se sont recrutés nombreux dans ce groupe démocratique. N'empêche que tous ont senti la nécessité d'appuyer leur apostolat comme leur vie intérieure sur une solide théologie. « Si nous croyons, écrivait l'un d'eux à Agathon, que la religion n'est rien sans la vie du cœur, nous savons que pour nous élever au-dessus du caprice individuel, il est besoin d'une règle individuelle Aussi sommes-nous séduits par l'absolu du dogme. »

Les théologiens se montrent systématiquement réservés vis-à-vis de ces jeunes collègues qui sont arrivés à la foi par des chemins non tracés dans les manuels scolaires, qui racontent « leurs expériences religieuses » dans un langage inusité jusqu'à ce jour.

« Ces néophytes ont comme une manière neuve et fraîche de sentir certaines vérités éternelles du catholicisme. Ils semblent les découvrir avec une sorte d'émerveillement attendri dont la vivacité est impressionnante, et ils donnent un tour et un accent particulièrement appropriés aux besoins des âmes modernes dont ils ont l'expérience vécue ». On aurait tort d'en faire des docteurs de l'Église et de tirer des lois générales des motifs individuels de leur conversion.

A leur tour les professeurs de littérature protestent, au nom de la tradition, contre la forme même de leur art. Clarté, ordre, goût, mesure, sobriété, tenue du style, ces qualités de l'art classique sont souvent absentes des œuvres d'un Péguy, d'un Claudel, d'un Francis Jammes. Claudel use d'une prosodie toute personnelle; Péguy abuse des répétitions; F. Jammes s'accorde de trop nombreuses licences poétiques. etc. Assurément il ne faut pas les proposer aux élèves comme des modèles à suivre aveuglément. Mais si l'on ne s'en tient pas exclusivement aux formules traditionnelles en art et en littérature, si l'on accueille avec déférence les réformes des romantiques, des parnassiens, pourquoi ne pas accorder aussi une large sympathie à ces écrivains si sincères dans leur foi et si probes dans leur art.

La mort a éclairci les rangs de cette nouvelle école littéraire. On peut espérer, avec M. Laurec, que la renaissance catholique littéraire, loin de s'affaiblir par leur perte, « prendra une force nouvelle et portera des fruits encore plus abondants et plus savoureux dans une France régénérée par l'épreuve et exaltée par la victoire. »

Th. Cheminat.

*Les luttes présentes de l'Eglise.* Deuxième série, janvier 1913-juillet 1914, par Yves de la Brière, Paris, Beauchesne, 1917.

« L'accueil bienveillant, qu'a rencontré la première série (1909-1912) des *Luttes presentes de l'Église* encourage l'auteur à publier la suite du même ouvrage (1913-1914) ». Il a raison, le public recherche ces sortes de publications, lorsqu'elles sont faites, comme celle-ci, pour lui remettre sous les yeux et sous la main des documents qui jalonnent l'histoire de l'Eglise. Les faits ne suffisent point; il y faut également l'impression qu'ils ont produite, la réponse des âmes. Le chroniqueur est un écho; s'il est capable d'entendre et de dire ce qu'il entend, il note, non pas précisément sa pensée, mais l'opinion, une pensée collective. Ce n'est pas qu'il doive pour cela s'effacer, éteindre son jugement ni son âme, ce n'est pas un phonographe. Au contraire, plus il est vivant, plus son intelligence est pénétrante et nette, et sa conscience ferme,

mieux il sait faire son métier d'interprète. Pour traduire l'opinion, celle qui compte et qu'on pourrait appeler au sens profond du mot, le sens commun, il faut la discerner, démêler parmi toutes ces voix qui se contredisent, la voix de la raison. Il n'y en a qu'une et ce n'est pas toujours celle de la foule et qui parle le plus haut.

M. Yves de la Brière sait ce qu'il pense et dit ce qu'il veut. La doctrine catholique, c'est déjà pour un écrivain l'*aliquid inconcussum* qui le protège contre bien des doutes et bien des hésitations. Mais quand cette claire lumière illumine un esprit affermi d'ailleurs par le cadre d'une vie toute remplie de prière et d'étude, des traditions de race et de milieu, une haute culture d'esprit et d'âme et par l'indépendance du caractère porté sur ce courant, on peut être sûr que, s'il parle, il à quelque chose à dire et qu'il mérite d'être écouté. M. Yves de la Brière appartient à cette élite : on ne saurait le lire sans fruit. Du reste il écrit bien : la langue est saine, la phrase, alerte, le ton, distingué.

Les chroniques sont distribuées en trois livres et groupées sous les titres suivants : *Directions romaines et Luttes françaises — Autour de l'École laïque, La lutte des deux Cités — Leçons actuelles des combattants d'hier* — L'ouvrage se termine par un épilogue : *Les derniers beaux jours du Pontificat de Pie X. Le congrès eucharistique de Lourdes.*

Naturellement cette division de matières ne constitue pas un plan ; il y a là simplement des poteaux indicateurs et il ne peut pas y avoir autre chose ; mais l'esprit français a besoin de voir toujours, dès qu'on lui présente des matériaux d'idées, se dresser au moins comme la façade d'un édifice. Quoi qu'il en soit, le lecteur peut prendre le livre comme il voudra, dans l'ordre suivant lequel l'auteur a disposé ses études, ou bien aller tout d'abord aux chapitres dont le titre semble faire plus de promesses, il est assuré de trouver partout l'intérêt qui s'attache à une œuvre de pensée. Nous croyons devoir lui signaler tout particulièrement, dans le premier Livre, *La politique religieuse de Pie X*, dans le second, *Les Écoles libres et le Budget — Le Congrès de Caen*, dans le troisième, *Louis Veuillot et son Centenaire, la Maison de la rue des Postes*.

M. de la Brière est optimiste : un catholique l'est par définition, car il est obligé de croire que Dieu gouverne le monde pour sa gloire et le salut des âmes et qu'il tourne toutes choses au bien de son Eglise. Seulement la colonne qui nous guide dans le désert est lumineuse d'un côté seulement, obscure de l'autre. La foi est toujours en état d'affirmer que le bien se retrouve partout ; la raison ne s'y reconnaît pas toujours aussi facilement. Quand il s'agit d'expliquer le pourquoi et le comment des choses, elle est souvent condamnée à se taire ; bien des esprits du moins ne savent trop

que dire. Ils se réfugient dans la croyance à la sagesse et à la bonté de Dieu et ne lui demandent, au sein de la nuit, que de tenir ferme sur ce fondement. Pour d'autres, au contraire, les ténèbres ne sont jamais si épaisses qu'ils ne puissent en quelque sorte suivre les divers moments de l'action divine, et, jusque dans le mal que les hommes font, relever pas à pas les traces de l'ange de Dieu qui passe pour le réparer. La pensée de M. de la Brière plane ainsi au-dessus des évènements et, du côté où il regarde, se lève toujours quelque espérance.

Germain BRETON.

*Courtes gloses sur les Evangiles du Dimanche*, par S. G. Mgr Landrieux, évêque de Dijon, 1 vol. in-8° de 429 pages. Gabriel Beauchesne, 117, rue de Rennes, Paris. Prix avec la majoration temporaire de 20 % : 5 fr. 40.

Dans sa récente Encyclique *Humani generis* sur la Prédication, S. S. Benoît XV recommande au clergé d'exposer les dogmes révélés et les préceptes évangéliques en s'appuyant avant tout sur l'autorité de la Sainte-Ecriture, des Pères, des docteurs de l'Eglise, en ne donnant à la raison qu'une place secondaire. Cette recommandation se trouve fidèlement observée dans les homélies que prêchait Mgr Landrieux à la cathédrale de Reims avant le désastre du 19 septembre 1914, alors qu'il exerçait avec un zèle éclairé ses fonctions d'archiprêtre. Ces homélies viennent de paraître avec le titre de *Courtes gloses sur les Evangiles du dimanche*. De parti pris Mgr Landrieux en a écarté les hautes considérations théologiques, les subtiles discussions d'exégèse, les problèmes de critique textuelle. Par contre il s'est appliqué à fournir les explications nécessaires à l'intelligence du texte, à replacer les personnages et les scènes évangéliques dans leur cadre historique, à dégager avec netteté, des pages commentées, les leçons morales qui conviennent aux auditoires populaires. (Devant un auditoire populaire est-il bon de multiplier les citations latines ?). Avec raison, Mgr Landrieux pense que son livre « pourrait être utilisé tout particulièrement le dimanche, dans les paroisses, pour une lecture de quelques minutes en faveur des habitués si nombreux de la messe basse, qui n'entendent jamais parler de Dieu ».

T. C.

Toulouse — Imp. A. Montlauzeur, 41, rue Riquet.

# Le nouveau Code de droit Canonique

L'intention de cette étude n'est pas de résumer en quelques pages toute une législation comme celle que renferme le nouveau Code, ni même de relever dans le détail tous les points sur lesquels la discipline qui va désormais régir l'Eglise diffère de celle qui était précédemment en vigueur.

Il a paru préférable, pour donner aux lecteurs du *Bulletin* un aperçu suffisant de la question dans son ensemble, de rappeler d'abord les motifs qui ont déterminé le Saint-Siège à entreprendre la codification, et par suite quelles idées maîtresses ont dirigé cette œuvre; puis d'exposer l'historique de la codification et la méthode de travail suivie dans son exécution; de décrire le cadre et comme la forme extérieure du code; enfin d'en analyser le contenu du double point de vue du *droit public* et du *droit privé* de l'Eglise. Quelques conclusions naitront d'elles-mêmes de cet exposé.

***

Le motu proprio *Arduum sane*, par lequel en 1904 Pie X décrétait la composition du Code, marquait les deux caractères essentiels de l'œuvre : ce devait être à la fois une *compilation* et une *retouche* du droit de l'Eglise ; il s'agissait non seulement de réunir avec ordre et de formuler avec clarté toutes les lois et les seules lois encore existantes, mais aussi d'amen-

der ces lois pour les mettre en plus complète harmonie avec les exigences de notre époque.

Ce qu'écrivait ici-même tout dernièrement M. Trilhe au sujet des collections anciennes contenues dans le *Corpus Juris* suffit à faire comprendre pourquoi ce double travail était depuis longtemps dans les vœux de tous. Au cours du XIII[e] siècle et dans les premières années du XIV[e] siècle, le Saint-Siège avait rassemblé tout le droit de l'Eglise dans trois collections officielles parues successsivement le long d'un siècle, et conservant chacune sa valeur propre : les *Décrétales de Grégoire IX*, le *Sexte de Boniface VIII* et les *Clémentines*. Et, depuis six siècles, nous étions restés sur ces trois seules compilations ! Le canoniste qui désirait trouver tout le droit réuni authentiquement dans un recueil officiel, en était donc réduit de nos jours encore à ces trois vieux répertoires.

On voit leur insuffisance. Alors même qu'ils auraient contenu l'ensemble des lois ecclésiastiques telles qu'elles sont de nos jours encore en vigueur — ce qui évidemment n'est pas, — nous n'aurions eu là qu'un instrument d'un usage malaisé. N'insistons pas sur ce fait que les trois collections se complétaient mutuellement et que, par suite, elles ne nous donnaient pas ce que nous désirions : un recueil unique où tout fût rassemblé. Mais, de plus, dans la pensée de Grégoire IX, retenue par Boniface VIII et Clément V, ces trois compilations devaient être complétées elles-mêmes par une autre collection antérieure, d'autorité privée mais jouissant alors d'une grande vogue dans les tribunaux et les écoles, le *Décret de Gratien*, datant du milieu du XII[e] siècle. C'était encore là une complication. Et puis si aucun doute ne s'élevait alors relativement à l'authenticité des canons reçus dans le *Décret*, au cours des derniers siècles la critique des sources a établi, tout le monde le sait, que l'œuvre du moine de Bologne, tributaire des erreurs comme de la science de son époque, renfermait un très grand nombre de canons apocryphes ; d'autres textes, quoique dérivant de sources authentiques, n'avaient la valeur que de simples lois locales, ou même, empruntés à quelques sentences de Pères ou d'Ecrivains ecclésiastiques,

voire aux lois barbares, étaient destitués au for ecclésiastique de toute valeur légale. Si ces canons avaient été insérés par la volonté du législateur dans un code officiel, cette insertion eût guéri leur vice d'origine et leur eût conféré force de loi et de loi universelle : ce qui se produisit pour divers chapitres de la collection officielle de Grégoire IX. Mais le *Décret* était et restait simple collection privée : les lois insérées par son auteur ne gagnaient rien du fait de leur insertion.

De tout cela il résulte que l'on ne pouvait, en toute hypothèse, utiliser le *Décret*, dans l'état actuel de la critique des textes, qu'avec circonspection. Force était, avant de s'appuyer sur quelqu'une de ses autorités, d'en vérifier auparavant l'authenticité et d'en mesurer la portée exacte.

C'était là du reste les moindres inconvénients de la situation. Le XIII^e siècle nous eût-il légué une collection unique, de tous points parfaite, cette collection ne nous présenterait plus le Droit tel qu'il existe aujourd'hui. Sans doute nombre des anciennes décrétales demeurent encore en vigueur; souvent même les lois nouvelles qui les ont modifiées se rattachent à elles par un lien plus ou moins étroit et des trésors pour l'étude approfondie du Droit canonique nous sont conservés dans ces vieilles compilations. Mais enfin le long de six siècles l'activité juridique de l'Eglise n'a pas cessé de s'exercer en proportion même de l'intensité de sa vie publique. Mise sans cesse en contact par sa perpétuité et sa catholicité avec des conditions nouvelles, elle doit s'y adapter. De là, une multitude de changements qui au jour le jour se sont opérés dans son Droit. Or ces prescriptions qui s'accumulaient les unes après les autres : décrets des Conciles, constitutions des Papes, décrets généraux des Congrégations, judisprudence et pratique de la Curie, prescriptions qui abrogeaient les lois antérieures, en créaient d'autres, interprétaient et nuançaient le Droit, il fallait les chercher dans les collections particulières, parfois en dehors de toute collection. De là dans la connaissance et la pratique de la législation ecclésiastique, des explorations laborieuses et, quand il s'agissait de déterminer dans quelle mesure et dans quel sens exact les lois nouvelles atteignaient les lois précéden-

tes, mille incertitudes. On comprend l'inconvénient de cet état de chose, quand il se produit non dans une science théorique, mais dans une science d'application quotidienne.

A vrai dire, pour atténuer ces inconvénients, on avait la ressource des traités de droit canonique. Ce travail de recherches et de sélection, les auteurs l'avaient accompli en partie et leurs œuvres présentaient la synthèse ordonnée de la discipline actuelle, mise au point de ses variations. Mais cela même avait son écueil. A mesure qu'on s'en rapportait davantage à son auteur, on se dispensait de recourir au texte même de la loi. On trouvait cette loi résumée et expliquée dans le traité; pourquoi prendre la peine de rechercher laborieusement au fond des bibliothèques la loi elle-même, pour en vérifier la teneur et en étudier comme dans sa source le sens et la pensée ? Ainsi on perdait peu à peu le contact avec le texte juridique. Il est facile d'entrevoir le vice du procédé. Tandis que dans le texte on a les termes exprès du canon, dans le résumé qu'en donnent les auteurs des imprécisions, voire des inexactitudes, se glissent souvent et bientôt circulent à travers les manuels. Que de fois le recours au texte amène des rectifications ! De plus le législateur le plus habituellement avec la loi donne les motifs et la pensée de cette loi, il en livre, pour ainsi dire, la clef. Le canoniste y trouve une base juridique d'interprétation où s'appuyer sûrement. Il est difficile d'acquérir une vraie science légale, quand on néglige ce qui est le fondement premier de cette science : le texte légal.

On sentait donc le besoin tant pour la science du droit canonique que pour son application, de procéder à une recension des lois de l'Eglise, en vue de déblayer le terrain de toutes les prescriptions surannées, et de réunir, dans une nouvelle collection, triées et précisées, les seules lois toujours en vigueur. On souhaitait aussi que, sur le modèle de nos codes modernes, cette collection formulât ces lois dans une série d'articles brefs, clairs, ordonnés; en un mot que l'appareil compliqué de l'ancien Droit fut remplacé par un code unique.

Mais ce travail de *revision* ouvrait, comme de lui-même, la voie à un second travail, un travail de *refonte* ou au moins

de *retouches* et *d'amendements*. Malgré les changements que subit sans cesse la vie publique, pendant longtemps la législation canonique du XIII[e] siècle demeura adaptée au cadre essentiel de l'ordre social. Mais surtout après les catastrophes religieuses du XVI[e] siècle, et, encore plus, aux approches de la Révolution Française une altération plus profonde se produisit dans les institutions et les mœurs, et le type du droit canonique établi au Moyen Age parut moins répondre aux exigences des temps. Cette discordance s'accentua, quand la Révolution eut renversé de fond en comble l'état social et que, au cours du XIX[e] siècle, cette transformation se fût étendue à peu près dans tout l'univers. L'ancienne législation canonique, qui visait un état de choses disparu presque partout, devenait d'une application difficile. Et cela coïncidait justement avec une puissante expansion de l'Eglise, qui s'établissait ou se reconstituait, s'organisait et se développait, sous une poussée de surprenante vitalité, dans des continents entiers.

Le Saint-Siège fut amené par la force des choses à adapter la discipline à des situations nouvelles très variées, complexes. Il serait intéressant d'étudier de ce point de vue l'histoire du Droit au dernier siècle et de voir s'élaborer par avance à la lumière de l'expérience tout un code nouveau. Ce ne fut pas seulement l'œuvre des lois; ce fut l'œuvre des dispenses mêmes de la loi. Le Saint-Siège procéda en grande partie par voie d'indults et de jurisprudence pratique. Des concessions particulières, accordées selon les exigences des diverses régions, rendit le Droit plus flexible dans son application. Certaines de de ces dispenses, insérées dans les indults dits *habituels*, devinrent comme de style, et, *en fait*, sur les matières les plus usuelles, établirent comme la législation courante de chaque pays. En pratique aussi, la Curie, du consentement formel ou tacite du Souverain Pontife, laissa tomber certaines prescriptions, en mitigea d'autres, se fixa une observance moyenne où les principes se trouvèrent sagement conciliés, en vue du bien des âmes, avec les nécessités des circonstances.

Ce système, souvent critiqué, on s'aperçoit, pour peu qu'on y réfléchisse, qu'il a de sérieux avantages,. La législation

de l'Eglise a pour but non de plier l'univers entier à une règle rigide et uniforme, mais d'aider partout efficacement la sanctification surnaturelle des âmes. Dès lors qu'une prescription, au lieu de servir, dessert l'intérêt moral de la *communauté*, elle manque son but. Or, nous l'avons déjà rappelé, l'Eglise catholique s'étend d'un bout du monde à l'autre, sous toutes les latitudes, dans toutes les nations. Jamais même ce caractère de catholicité n'a été accentué comme il l'est de nos jours. C'est dire la difficulté de libeller un canon qui soit également bienfaisant dans tous les lieux; raisonnable et utile en beaucoup d'endroits, ailleurs il paraîtra onéreux, presque impraticable. Bien plus, dans une seule et même région, à cause du mouvement perpétuel de la vie sociale, il est difficile de fixer une loi ferme qui demeure longtemps adaptée exactement aux exigences du milieu. Les indults, la judisprudence pratique, voire la tolérance tacite permettent de nuancer sans cesse l'application du Droit et de lui donner toute la souplesse voulue. Il est vrai, le droit coutumier concourt à ce but; et voilà pourquoi l'Eglise l'a toujours reçu et, par le consentement légal du Souverain Législateur, en a assuré la légitimité. Mais la coutume ne prescrit qu'au bout d'un temps déterminé, et le nouveau Code fixe ce temps normalement à quarante ans. Durant ce long intervalle, comment pourvoir à la paix des consciences en présence des difficultés manifestes d'une loi qui ne répond pas suffisamment à une situation particulière ?

Néammoins, puisque certaines dispenses et certaines tolérances étaient devenues, même en Curie, d'un usage habituel; que pratiquement nombre de prescriptions canoniques étaient ou abandonnées ou mitigées, n'était-il pas plus simple d'abroger ou de mitiger, une bonne fois, la loi elle-même et, sans abandonner le régime complémentaire des indults, d'en diminuer cependant l'étendue, en mettant le droit écrit plus au point du droit pratiqué. Et puis ces modifications ne résultaient pas d'un travail d'ensemble; elles étaient le fruit de l'expérience journalière. Cela garantissait leur sagesse, mais c'était une œuvre morcelée, qui augmentait les incertitudes du Droit en bien des points. N'était-il pas plus logique et de meilleure méthode

de reprendre tout le système législatif de l'Eglise pour y faire les retouches utiles, les coordonner entre elles et donner la stabilité de la loi aux modifications qui paraîtraient durables et acquises. Le Code ainsi atteignait mieux son but de simplicité et de clarté.

* * *

Ces réflexions expliquent assez pourquoi depuis longtemps se manifestait le vœu d'une Collection nouvelle et d'une revision du Droit canonique. Ces désirs prirent une forme officielle, en 1869, à l'occasion du Concile œcuménique du Vatican. Le *schema* ou projet de réforme disciplinaire préparé par les canonistes et les théologiens du Saint-Siège, ne prévoyait pas un travail de cette importance et de cette étendue. Mais bientôt l'initiative de nombreux Evêques saisit de la question la Commission des *Postulata*. Un postulatum signé par trente-trois Pères était ainsi conçu :

Ut Ecclesiasticae Leges in mores, in vitam, in instituta Christianorum populorum suam cumulate exserant efficacitatem, nihil profecto accommodatius est nihilque opportunius, quam si sapienti ordine digestae in unum codicem colligantur, ad cujus normam sacrum jus et dicatur in foro et tradatur in scholis et in usus quotidianos religiose deducatur. Quod cum probe sentirent Romani Pontifices, nullo tempore commiserunt ut ipsorum vigilantia et providentia in hac parte deesset. Huc sane spectavit Innocentius III, huc Honorius III, quorum in curandis Decretalium collectionibus solertissimae curæ praeclara adhuc monumenta suppetunt. Quem vero latet de sacra jurisprudentia quam bene meruit Gregorius IX, cujus auspiciis, et ope, et auctoritate amplissimus Pontificii juris codex editus est ? Neque minor habenda est gratia Bonifacio VIII qui opus Gregorii uberrima atque in primis opportuna accessione ditavit, perfecit.

Sed hae providae curae Summorun Pontificum quamvis superiorum temporum commoditati plane satis fuerint, aliquid tamen aetate nostra desiderari patiuntur. Neque mirum cuiquam esse debet si parumper consideret disciplinares leges variae temporum conditioni sic accommodari oportere, ut, labentibus annis, immutentur, novisque obvenientibus casibus augeantur. Quare plurimæ Romanorum Pontificum Constitutiones decretaque Conciliorum in Corpus Juris Canonici nondum illata sunt, quæ tamen dispersa non evagari diutius cum judiciorum tum scientiæ Juris magnopere interest. Nam, quamdiu in pluribus documentis, veluti disjecta corporis membra, sparsim circunferuntur, difficile est, qua late patet christianus orbis, rite a cunctis dignosci ; et si dignoscantur, opus est exquisita admodum notitia circumstantiarum (quæ est paucorum) ad declinandam rerum atque temporum in iis interpretandis confusionem.

Hæc omnia mature cogitantibus subiit demisse atque enixe petere SS.mo D. N. Pio IX, ut adhibita opera atque ingenio virorum hujus temporis doctissimorum, novum Juris Canonici Codicem digerere et Apostolica Auctoritate munitum edere ne gravetur. Opus sane arduum : sed quo plus difficultatis habet, eo magis est tanto Pontifice dignum. (1)

Un postulatum analogue était présenté par les Evêques d'Allemagne (2), auxquels se joignait le cardinal de Schwartzenberg, archevêque de Prague (3) ; un autre par les Evêques de Belgique (4), d'autres par les Evêques de l'Italie centrale (5), par ceux des provinces ecclésiastiques de Québec et d'Halifax au Canada (6). Le postulatum présenté par onze archevêques et évêques français, au lieu de confier comme les autres l'œuvre au Saint-Siège, demandait que le Concile y prît part. Après avoir rappelé que, par suite du changement des temps, beaucoup de lois étaient devenues les unes inutiles, d'autres d'une observation impossible ou très difficile ; que d'un grand nombre on discutait si elles étaient, oui ou non, encore en vigueur ; que, au cours de tant de siècles les lois ecclésiastiques s'étaient tellement multipliées qu'elles remplissaient des collections entières ; que de tout cela résultait dans l'étude du droit des difficultés infinies, inextricables, que le champ était ouvert à mille controverses, à mille procès, à mille doutes de conscience, ce qui portait forcément au mépris des lois, le postulatum sollicitait la réforme du Droit canonique et ajoutait :

Quod ut convenienter fiat :

1° Concilium per seipsum decerneret precipuos et magis urgentes reformationis articulos, simulque indicaret qua mente et quonam generali conceptu reformatio peragi debeat.

2° Institueretur Congregatio aliqua specialis doctissimorum theologorum, simul et virorum maxime practicorum, et ex omnibus assumptorum nationibus, qui universum jus canonium attentissima revisione introspicerent, et, rejectis quæ rejicienda, modificatis quæ modificanda, additis quæ addenda

(1) Martin, *Omnium Concillii Vaticani... documentorum collectio* p. 196.

(2) Ibid., p. 172, V.

(3) Granderath, *Histoire du Concile du Vatican*, I, p. 537.

(4) Martin, l. c. p. 179.

(5) Ibid. p. 184.

(6) Ibid. p, 196.

viderentur, novum Corpus juris conficerent, quad statui Ecclesiæ aptius accommodatum, titulisque, capitibus et articulis juxta materiarum ordinem digestum, huic Concilio œcumenico, vel alteri proxime convocando, examinandum sanciendumque proponeretur. (1)

La prorogation prématurée du Concile ne permit pas de discuter ces propositions. Mais la question était posée. L'idée germa et se développa dans la dernière partie du XIX[e] siècle. Sa réalisation fut providentiellement préparée et aidée par le renouveau incontestable des études canoniques qui se produisit alors, notamment dans les universités romaines. D'autre part des recours plus fréquents à Rome, une communication plus active entre le Saint-Siège et l'Episcopat, la centralisation de nombreuses affaires en Curie, centralisation qui parut même à quelques uns excessive, eurent du moins cet avantage que l'administration pontificale fut plus à même que jamais de pénétrer le détail de la vie des diocèses et des missions.

Entre temps des auteurs reprenaient la question. En France, notamment, un professeur de l'Université Catholique de Lille qui devait un jour siéger comme consulteur dans la Commission de Codification, M. le doyen Pillet, après avoir présenté le sujet au Congrès de Fribourg, le traitait dans une série d'articles de la *Revue des Sciences Ecclésiastiques*, publiés ensuite en brochure (2). Il demandait non une série d'instruction, ou de décrets détachés atteignant seulement quelques titres principaux, mais un travail d'ensemble qui rassemblerait dans une collection unique et complète tout le droit en vigueur. Il examinait les avantages de cette codification, les qualités qu'elle devrait avoir, sa nécessité, son opportunité; discutait la méthode et le plan qu'on pourrait y adopter. Le travail de codification amènerait celui de l'amendement des lois; et l'auteur trouvait, tout indiquée dans les *schemata* disciplinaires et les *postulata* des Pères du Vatican relatifs à la réforme de la discipline, la matière principale de ces retouches. Peu de temps après, Mgr. Pillet faisait paraître un essai

(1) MARTIN, l. c. p. 152.

(2) A. PILLET, *De la Codification du droit canonique*, Lille, H. Morel et Cie. 1897.

de codification du droit existant, non sans doute comme une œuvre définitive, mais comme modeste spécimen qui montrait ce qui était désirable et possible.

Pendant ce temps le Saint-Siège donnait en partie satisfaction aux vœux de l'Episcopat, en réunissant et en mettant au point dans plusieurs Constitutions, Décrets et Instructions, les prescriptions canoniques sur diverses matières disciplinaires. Au moment même du Concile du Vatican, Pie IX avait fait ce travail au sujet des censures *latae sententiae*, dans sa bulle *Apostolicae Sedis*. Léon XIII suivit une voie analogue dans l'instruction relative à la procédure sommaire pour les causes disciplinaires des clercs, dans les nouvelles lois de l'Index, dans la Constitution *Conditae a Christo* qui détermina les relations des Congrégations à vœux simples avec l'autorité diocésaine, etc. Plus profonde encore et plus efficace fut l'œuvre de Pie X, soit avant soit même au cours du travail de codification, en ce qui concerne le chant et la musique sacrés, la perception et l'acquit des honoraires de messes, la discipline sacramentelle, le déplacement administratif des curés, la réorganisation de la Curie et la distinction entre la juridiction administrative et la juridiction strictement judiciaire, avec la nécessité pour les Auditeurs de Rote d'énoncer les considérants de leurs sentences ; il codifia aussi les règles pour la vacance du Saint-Siège et l'élection du Souverain Pontife. Il y avait là des voies nouvelles et le travail législatif s'orientait résolument dans le sens d'innovations, mesurées sans doute et prudentes, graves cependant et de véritable importance.

Mais néanmoins ces actes ne constituaient, malgré leur portée considérable, que des mesures de détail. Le Code restait à entreprendre. Pie X ne recula pas devant la tâche. Esprit ferme, clair, pratique, pénétré profondément au cours d'un long épiscopat de l'utilité de cet œuvre pour le bien de l'Eglise, appuyé sur son absolue confiance dans le secours divin, le Pape mit la main à l'entreprise avec la décision inébranlable de la mener à bonne fin. Dès la seconde année de son pontificat, il la décréta : ce fut le 19 mars 1904, par le motu

proprio « *Arduum sane* », qui portait pour titre : *De Ecclesiæ legibus in unum redigendis*.

Dans cet acte le Pape rappelait le but qu'il avait marqué à son pontificat : tout restaurer dans le Christ. L'observance de la displine ecclésiastique importe singulièrement à cette restauration. Aussi le Saint-siège n'a jamais cessé de donner des lois au peuple chrétien selon les exigences des temps, et, parce que les lois les plus sages, tant qu'elles demeurent dispersées, sont facilement ignorées, divers Papes publièrent les grandes collections officielles du Moyen Age et en préparèrent une nouvelle au XVI^e siècle. Pour ce motif aussi des Congrégations romaines publièrent les collections de leurs décrets. Mais la multiplicité même des collections devenait une difficulté ; elles ne contenaient pas du reste toutes les lois. En outre, parmi les lois qu'elles contenaient, beaucoup avaient été abrogées, modifiées, ne répondaient plus aux besoins des temps. De là le vœu instant de l'Episcopat, et du Sacré-Collège « ut universæ Ecclesiæ leges ad hæc usque tempora editæ, lucido ordine digestæ, in unum colligerentur, amotis inde quæ abrogatæ essent aut obsoletæ, aliis, ubi opus fuerit, ad nostrorum temporum conditionnem propius aptatis. » En conséquence le Souverain Pontife décrétait l'œuvre de la codification par le dispositif suivant :

1° Nous constituons un conseil ou, comme l'on dit, une *Commission* pontificale, qui aura la conduite et le soin de toute cette œuvre. Elle se composera de quelques Cardinaux de la S. Eglise Romaine que le Pontife désignera nommément.

2° Le Pontife lui-même présidera ce Conseil, et, en son absence, le doyen des Cardinaux présents.

3° Il y aura en outre un nombre convenable de consulteurs que les Cardinaux, avec l'approbation du Pape, choisiront parmi des hommes très versés dans le droit comme dans la théologie.

4° Nous voulons que l'Episcopat tout entier, d'après les règles à tracer en temps opportum, conspire et concoure à cette si grave entreprise.

5° Quand la méthode à suivre dans cette étude aura été établie, les consulteurs prépareront la matière et feront connaître leur avis dans des réunions présidées par le Secrétaire du Conseil cardinalice, nommé par le Pape. Les Cardinaux délibéreront ensuite mûrement sur les travaux et les avis des consulteurs. Enfin on fera rapport du tout au Souverain Pontife qui donnera l'approbation légitime.

Conformément à ces prescriptions, quelques jours après Pie X nommait seize cardinaux pour composer la Commission. Ce furent le cardinal *Seraphin Vannutelli*, grand-pénitencier et sous-doyen du Sacré-Collège, ancien professeur de droit et de thélogie dans les séminaires romains, qui avait été successivement conduit, par ses fonctions diplomatiques, au Mexique, à l'Equateur, au Pérou, en Colombie et dans l'Amérique centrale, puis en Allemagne, en Belgique à Vienne, et depuis près de vingt ans se trouvait, à Rome, en qualité de cardinal de Curie, associé au gouvernement général de l'Eglise; le cardinal *Agliardi* vice-chancelier, ancien délégué apostolique aux Indes anglaises, ancien nonce à Munich et en Autriche ; le cardinal *Vincent Vannutelli,* préfet de la Congrégation du Concile où aboutissaient alors presque toutes les questions disciplinaires des diocèses, que ses nonciatures et légations avaient auparavant appelé en Hollande, en Belgique, à Constantinople, en Russie; le cardinal *Satolli* ancien recteur du Collège Greco-Ruthène, ancien délégué apostolique aux Etats-Unis; le cardinal *Rampolla*, qu'il suffit de nommer pour rappeler l'intelligence et l'expérience, associé si étroitement à la pensée de Léon XIII dans le gouvernement de l'Eglise, et qui, avant sa nonciature à Madrid, avait pu, comme secrétaire de la Propagande, se mettre au courant des besoins multiples des pays de missions ; le cardinal *Gotti*, ancien internonce du Brésil, alors très attentif et très actif Préfet de la Propagande ; le cardinal *Ferrata*, qui avait commencé sa carrière par l'enseignement du droit à l'Apollinaire, avait été délégué apostolique en Suisse, puis nonce à Bruxelles et à Paris, et présidait alors la Congrégation des Evêques et Réguliers : le cardinal *Cassetta*, mêlé, avant son élévation au cardinalat, à l'administration pastoral du diocèse de Rome en qualité de vice-gérant ou évêque-auxiliaire du Cardinal Vicaire ; le cardinal *Mathieu*, qui se trouvait représenter la France dans ce Conseil ; le cardinal *Gennari*, ancien évêque de Conversano, si apprécié par sa science et sa pratique du Droit ; le cardinal *Cavichionni* qui avant son cardinalat avait été spécialement chargé à la Propagande des affaires con-

cernant les Etats-Unis de l'Amérique du Nord, puis avait été délégué dans l'Amérique du Sud ; le cardinal *Merry del Val*, ancien délégué au Canada, alors appliqué d'une façon intime, par la confiance de Pie X, à l'activité doctrinale et administrative du grand pontife ; le cardinal *Steinhuber*, jésuite, longtemps théologien de la Pénitencerie et Préfet de l'Index ; le cardinal *Segna*, ancien canoniste de la Pénitencerie, Auditeur de Mgr. Rampolla dans sa nonciature d'Espagne, ancien régent de la Chancellerie et ancien secrétaire de la Congrégation des Affaires Ecclésiastiques extraordinaires ; le cardinal *Vivès y Tuto*, dont le nom comme celui du cardinal Gennari faisait autorité dans les questions de droit et de morale ; enfin le cardinal *Cavagnis* autrefois professeur renommé de droit à l'Apollinaire.

Au cours des travaux de la codification, la mort fit des vides dans la Commission cardinalice ; on nomma pour combler ces vides les cardinaux *de Laï*, *Martinelli*, *Pompili*, *Bisleti*, *van Rossum*, *Giustiniani* et *Lega*.

Mgr *Gasparri*, Secrétaire de la Congrégation des Affaires Ecclésiastiques extraordinaires, fut bientôt nommé Secrétaire de la Commission ; en cette qualité, puis, après son élévation au cardinalat, en qualité de cardinal-ponent, il devint l'âme de toute l'entreprise.

Nous avons cru devoir donner ces courtes indications biographiques, parce qu'elles montrent que la Commission de codification représentait une somme véritable de science et et d'expérience. Ces princes de l'Eglise étaient tous membres de plusieurs et d'importantes Congrégations romaines où la plupart avaient travaillé longtemps comme consuiteurs et officiaux avant leur entrée dans le Sacré-Collège. Ils apportaient donc à la nouvelle œuvre un long usage des affaires. Presque tous, par leurs missions à l'étranger, avaient été à même d'étudier sur place les conditions de la vie ecclésiastique dans les diverses parties du monde. S'ils avaient moins que les Evêques résidentiels le contact immédiat avec les particularités de la vie locale, ils étaient mieux placés, par la pratique de l'administration centrale, pour saisir la complexité des

questions, les aspects souvent opposés sous lesquels elles se posaient dans les différents pays, pour apprécier avec plus de compréhension les nécessités générales et les points de vue multiples dont doit tenir compte la législation universelle.

Le choix des consulteurs n'offrit pas moins de garanties. On les avait choisis dans le personnel des Congrégations romaines où depuis des années, eux aussi, étaient mêlés à l'administration de l'Eglise. Plusieurs avaient enseigné avec renom dans les Universités et les Séminaires Romains, tels NN. SS. Lega, doyen de la Rote, Lombardi, Sebastiannelli, et les PP. Lépicier, Bucceroni, Ojetti, Palmieri, Wernz. Plus d'un, au cours des travaux de la Commission, devaient être élevés au cardinalat. Nous ne pouvons citer tous les noms : disons seulement que la France fut représentée, parmi les consulteurs, par Mgr Gilbert, ancien évêque du Mans, Mgr Pillet, Mgr Many, de Saint-Sulpice, auditeur de Rote et ancien professeur à l'Institut catholique de Paris, et les PP. Pie de Langogne, Eschbach et Lépicier.

Toutefois le motu-proprio de Pie X ordonnait à la Commission de s'éclairer des lumières de tout l'Episcopat. Le 25 mars 1904, le Cardinal Merry del Val, Secrétaire d'Etat, en communiquant aux Evêques l'acte du Souverain Pontife, les invitait, dans un délai de quatre mois, à faire connaître sur cette œuvre de la codification leurs observations et à signaler sur quels points des changements leur paraissaient à introduire dans le Droit canonique. Les prélats étaient aussi priés d'indiquer ceux des prêtres de leur diocèse qu'ils jugeaient dignes d'être adjoints aux consulteurs de la Commission. On fit aussi cette demande aux Chanceliers et Recteurs des Universités Catholiques.

Un peu plus tard une communication de la Secrétairerie de la Commission assigna à chacun de ces collaborateurs « extra-urbains » la partie du Code confié à ses soins et lui traça l'ordre et la méthode de travail. On le voit, l'enquête fut vraiment catholique et c'est l'Episcopat du monde entier qui en fournit les éléments particulièrement autorisés. De la sorte les expériences régionales apportaient leur lumière au pouvoir

central et lui facilitaient la tâche de concilier ces exigences et ces convenances avec les intérêts généraux du bon gouvernement de l'Eglise, dont ce pouvoir avait une compréhension plus pénétrante et plus complète. Quant à la multiplication des consulteurs choisis dans tous les diocèses, elle obtenait le même résultat. Il fallait du reste mettre à la tâche un grand nombre d'ouvriers; l'œuvre était lourde : il s'agissait d'inventorier toutes les lois de l'Eglise sur chaque article du Droit, de les trier, de retenir les seules lois subsistantes, et, parmi celles-là, de juger celles qu'il était opportun de modifier, puis de classer dans un ordre méthodique et de libeller avec plénitude, clarté et brièveté le fruit de tout ce dépouillement critique.

L'œuvre fut menée avec activité. Peu à peu, les vœux de l'Episcopat arrivèrent, puis les travaux des Consulteurs du dehors. Tous ces matérianx furent soumis à l'examen et aux délibérations des consulteurs romains et de la Commission de Codification ; et dès 1912 un projet du nouveau Code comprenant les deux premiers livres était prêt. Huit ans c'était peu, si l'on songe à la complexité de l'entreprise, si l'on songe encore que la plupart des membres de la Commission, tout en s'acquitant de leur charge, devaient continuer à prêter leur concours habituel au gouvernemenl de l'Eglise dans les divers dicastères dont ils faisaient partie.

Ces deux premiers livres furent immédiatement communiqués à tous les évêques et aux supérieurs réguliers ayant place au Concile Général. Les autres livres se succédèrent en 1913 et 1914. On priait les prélat dans les délais fixés d'envoyer à Rome leurs observations, après en avoir conféré avec leurs collègues de la Province Ecclésiastique; ils pouvaient s'aider chacun, dans cette révision, d'un ou deux canonistes. Pour simplifier le dépouillement des mémoires diocésains on exprimait le désir que de préférence toutes les observations d'une même Province fussent réunies et classées ensemble. Il est vraisemblable que les remarques de l'Episcopat parvinrent à Rome dans le courant de 1915.

Elles occasionnèrent des retouches. Il sera, peut être, permis quelque jour de comparer le premier projet avec la rédaction définitive et d'apprécier l'importance des changements introduits. Nous ne pensons pas que la discrétion nous le permette encore. Mais beaucoup de ceux qui, dans ces dernières années, ont eu l'honneur d'approcher S. E. le Cardinal Gasparri, ont su de lui l'attention qu'on avait prêtée aux désirs des Evêques; et l'on peut présumer, sans crainte de se tromper, que leurs indications eurent une influence grave et notable sur la rédaction finale.

C'est dans le concistoire secret du 4 décembre 1916, que S. S. Benoît XV put enfin annoncer la prochaine publication de l'œuvre législative. Environ cinq mois après, le 27 mai 1917, la Constitution Apostolique *Providentissima Mater* réalisa cette promulgation. Selon les vieux usages canoniques, elle était adressée non seulement aux Patriarches, Primats, Archevêques, Evêques et autres Ordinaires, mais encore aux Ecoles Catholiques, c'est-à-dire aux maîtres et élèves des Universités pontificales et des Séminaires. Le Code en effet était imposé aussi bien à l'enseignement qu'à l'administration. Cette Constitution et le Code tout entier furent insérés en forme officielle aux *Acta Apostolicæ Sedis*.

Ainsi en pleine tourmente d'une guerre mondiale dont nul ne pouvait prévoir les conséquences sociales, l'Eglise sûre de son immortalité avait, dans le silence et la paix, conduit à terme cette grande œuvre et lui donnait la stabilité d'un Droit perpétuel. Le Code était déclaré avoir force de loi dans l'Eglise universelle. Toutefois, pour préparer avec plus de maturité la transition du Droit précédent au Droit nouveau, il était statué que celui-ci n'entrerait en vigueur que le jour de *la Pentecôte de l'année suivante 1918*. Ce jour là, à moins de communication contraire du Saint Siège, le Code sera, de plein droit, en vigueur, sans autre notification.

Jusque là, on doit s'en tenir au Droit précédent, qu'il s'agisse de juger de la licéité ou de la validité des actes. Ainsi les empêchements et formalités du mariage sont régis par les lois antérieures; de même la procédure, etc.

Une exception formelle a cependant été faite, par communication du Cardinal Secrétaire d'Etat en date du 20 août 1917, au sujet du jeûne et de l'abstince, du temps pascal et de la célébration des noces en temps prohibés : l'usage immédiat des canons 859 § 2, 1108 § 3, 1247 § 1, 1250, 1251, 1252, 1253, 1254 qui s'y rapportent, est nommément autorisé. De plus les cardinaux peuvent jouir de suite des privilèges contenus dans les canons 239, § 1, 240, 600 n. 3, 1189, 1401. Pour tout le reste nous sommes toujours sous l'ancien Droit.

Jules Besson.

(*A suivre*)

# L'œuvre historique de Mgr Douais

*(Suite)*

## II. — Principes de méthode et réalisations. (1).

Quelque obligatoire et important que soit le travail personnel d'un professeur d'Institut catholique, sa tâche principale c'est son enseignement. Ainsi pensait M. Douais, qui a été le professeur le plus zélé et le plus dévoué à ses élèves. Dès son arrivée à l'Institut (1880-1881), le jeune professeur (il avait alors trente-deux ans) exposa sa méthode et son plan de travail : « Le cours d'Histoire ecclésiastique, ouvert cette année, a pour but non seulement de rétablir dans leur vérité les principaux faits de l'histoire de l'Eglise, si souvent méconnus, mais encore de familiariser les auditeurs avec les procédés de la vraie méthode critique. Il comprend donc deux parties : une technique, l'autre d'application » (2).

On aimerait de connaître la suite des sujets traités par M. Douais devant les étudiants, dans son cours d'exposition de l'Histoire de l'Eglise. Mais c'est seulement depuis le rectorat de Mgr Batiffol que le *Bulletin* indique régulièrement le sujet des cours de la Faculté de théologie destinés aux étudiants. (3) Jusqu'alors, il ne donnait, à cet égard, que des indications accidentelles, se succédant de loin en loin et insuffisantes pour reconstituer une série un peu continue.

Ce qui est mieux connu que les sujets de cours, c'est la manière dont le professeur comprenait cet enseignement. Sur

(1) Voir *Bulletin* de novembre 1917, p. 412.
(2) *Ibid.*, 1881, p. 6.
(3) Encore faut-il noter que depuis 1898 le sujet de cours porte au premier semestre a été, plus d'une fois, changé au second.

le sujet limité (1) qu'il avait choisi, il ne se contentait pas de donner des conclusions, il montrait aux étudiants comment ces conclusions étaient obtenues; il travaillait devant eux, les initiant ainsi, par l'exemple, à l'application de la méthode historique.

Quant à celle-ci, à cette date, M. Douais en donnait à part un exposé théorique. Et même, la première année, ce cours de méthode prit une leçon par semaine pendant toute l'année universitaire. Les élèves y gagnèrent sûrement beaucoup, mais le professeur plus encore, lui qui « s'était initié seul et sans guide aux méthodes précises et sévères de l'érudition » (2). Cette lente revision lui valut, en fait de méthode historique, une fermeté de principes qui ne s'est jamais démentie.

Il écrivait, à la fin de sa première année d'enseignement : « Le professeur s'est, avant tout, attaché à montrer la nécessité de connaître les règles de la critique. Ces règles dirigent l'historien dans ses recherches et aident beaucoup au développement de ces qualités de bon sens, de finesse, de discernement, de juste appréciation, qui lui sont indispensables. C'est pour les avoir ignorées que tel auteur, dont les études paraissaient hier encore, a pris dans la simple possibilité d'un fait un argument en faveur de sa probabilité et même de sa certitude... et que celui-ci, dont les opinions étaient détruites par l'argument négatif du silence des documents, a été jusqu'à lui refuser toute valeur : autant d'erreurs qui procèdent de l'ignorance des règles » (3). M. Douais montrait ensuite que, quant à l'essentiel, les devoirs de l'historien sont connus depuis l'origine de l'histoire. C'est dans son article fort curieux sur *La manière d'écrire l'histoire, d'après Lucien de Samosate* (4). On y lit :

D'après Lucien, l'histoire ne saurait donc, sans manquer à elle-même, revêtir la forme du panégyrique et du réquisitoire. Elle est un jugement. Cette conception est élevée. Elle s'est reproduite, de nos jours, sous la plume d'un homme cher aux études historiques, M. de Beaucourt, le fondateur de la *Revue des questions historiques*. C'est la manière dont beaucoup, parmi les catholiques, ont

(1) D'abord cette ambition modérée n'a pas plu à tout le monde. Certain résumé du cours de 1882, dans le *Bulletin*, répond à l'objection. M. Douais avait exposé les Origines chrétiennes. Il écrit à ce sujet : « Le professeur ne croit pas avoir épuisé, en cinquante-trois conférences, un si vaste objet. Cependant, sa marche a pu paraître lente à quelques-uns. On rencontre toujours des gens pressés. Ceux qui vont vite ne voient rien sur leur chemin. » (*Bulletin* (1882), p. 114.

(2) Toast de M. C. Arnaud, au banquet du sacre de Mgr Douais, à Montpellier. Dans *Chronique* du *Bulletin* (1900), p. XIV.

(3) *Bulletin*, 1er octobre 1881, p. 152.

(4) *Ibid.*, 1er décembre 1886, pp. 177-178.

écrit l'histoire qui l'a remise sur la scène et en honneur. On ne peut pas dire de tous les historiens de l'Église, biographes, hagiographes ou autres, qu'ils aient écrit en dehors de toute préoccupation, je veux dire en dehors de toute préoccupation autre que la vérité définie. Pour un grand nombre, il suffit d'avoir appartenu à l'Église pour être immaculé. On ne songe pas que si l'Église ne fait rien autre chose envers les fidèles que de tendre à les dépouiller de leurs passions et de leurs erreurs, les passions restent encore; l'élément humain est le plus visible...

La politique ecclésiastique, pour me servir d'un terme général qui exprime la conduite de l'Église, est unique en son genre... Je pourrais l'appeler la politique divine, mais je ne justifierais pas pour cela le procédé des historiens dont je parle. Car, si Dieu gouverne l'Église et le monde au moyen des hommes, les hommes y restent toujours des hommes, sujets à l'erreur, aux passions et aux fausses démarches. Beaucoup ont semblé ne pas le comprendre. Ils ont voulu tout justifier. Cette manière de traiter l'histoire nous a porté préjudice. Quand la *Revue des questions historiques* parut, en 1866, la déclaration de son directeur fut d'une opportunité saisissante : « L'histoire, dit-il, n'est pour nous ni un plaidoyer, ni une apologie : c'est un jugement. » Déjà, Joseph de Maistre, et, après lui, le P. de Ravignan, avaient pris pour devise cette parole plus juste que fière : « Les papes n'ont besoin que de la vérité. » Bien qu'elle eût pour elle un caractère de vérité absolue et universelle, elle n'en marquait pas moins, ainsi que la définition de l'histoire émise par M. de Beaucourt, une réaction contre les historiens, toujours trop nombreux, qui avaient traité l'histoire en panégyristes. »

Que M. Douais réalisât ce programme, ses anciens élèves en témoigneraient. Ecoutons l'un d'eux : « Et le professeur, reprenant équivalemment les expressions du P. de Smedt, Bollandiste, formulait avec insistance les règles de la critique historique : donc, reprenait-il plus tard en conversation, donc lire Eusèbe, lire Grégoire de Tours, dût-on après leurs textes lus congédier, dans les limbes du folklore, nombre de récits créés par la naïveté — ou ce qui est le contraire de la naïveté — et expédier à la réforme certains livres sur lesquels on avait si doucement rêvé, ou lourdement dormi. « La vérité pour elle« même, disait-il avec feu; la critique n'effraie que les timi« des. » Maintes fois je l'ai entendu faire sien ce mot d'un homme d'esprit : « Il n'y a pas plus d'hypercritique qu'il « n'y a d'hyper-bon sens. » Le maître sera un initiateur. En voyant le parti que le professeur tire d'un texte, l'étudiant comprendra qu'interpréter un texte équivaut à le décou-

vrir. » (1). Heureux temps ! Ces maximes avaient alors comme une seconde jeunesse et, ainsi qu'il convient, une jeunesse hardie et confiante. Elles avaient été si oubliées trop souvent, depuis la disparition de la grande érudition française du XVII[e] et du XVIII[e] siècles ! Mais le renouveau des études supérieures inauguré dans le clergé par la fondation des Instituts catholiques produisait déjà ses bons effets et tout d'abord celui d'affirmer derechef l'antique programme des Bénédictins, des réguliers de tout Ordre, des prêtres séculiers et des laïcs français qui, à l'apogée de l'Ancien Régime, ont posé les bases inébranlables de l'érudition et de la critique modernes.

## I

Si les principes historiques de Mgr Douais n'ont pas varié, sa manière de les enseigner n'est pas restée identique au cours de dix-sept années d'enseignement. Diverses causes ont contribué à ce résultat : le progrès général des études pendant cette période; certaines initiatives collectives des professeurs de l'Institut de Toulouse dans la rédaction du *Bulletin* et enfin l'expérience accrue du professeur d'Histoire ecclésiastique.

Quelles belles et fécondes années il y eut alors pour l'enseignement catholique ! C'était le temps où l'antique Société des Bollandistes voyait son activité renouvelée et bientôt portée au plus haut point qu'ait atteint la critique historique à notre époque; où les Pères Denifle et Ehrle publiaient leur *Archiv;* où était fondée la *Revue biblique;* où le P. Denifle était le principal ouvrier du monument qui s'appelle le *Chartularium Universitatis Parisiensis* et auquel le *Liber Pontificalis* de Mgr Duchesne donnait un pendant plus remarqué encore. C'était la belle époque du *Bulletin critique*. Dans ce recueil, un petit groupe menait le bon combat pour le progrès des études ecclésiastiques. Le *Bulletin critique* parlait rudement parfois, mais cette rudesse était bienfaisante. Les auteurs n'étaient pas toujours contents, mais le public était éclairé et l'opinion dirigée. Les ouvrages étaient appréciés à leur valeur, avec clairvoyance et sans aucun souci des petits intérêts de clan ou de boutique. Le *Bulletin critique* put se tromper quelquefois, dans le fond et surtout dans la forme, qui devenait vite mordante, mais comme il parlait avec franchise, sans pseudonymes ni anonymes, les auteurs étant connus et responsables, le remède était facile et rapide. On peut chercher dans toute la littérature allemande,

(1) A. AURIOL, *Monseigneur Douais*, dans *Bulletin de la Société archéologique du Midi de la France* (1914-1915), p. 26.

on n'y trouvera pas un recueil de cette tenue, aussi alerte que chargé de science, aussi spirituel et littéraire que technique. C'est un charme d'y voir comment telle œuvre considérable de Renan ou de Harnack y est dégonflée en quelques lignes et ramenée à sa vraie valeur. Une grande partie de ce qui s'est fait de bon chez nous, depuis lors, date de là. Or, le *Bulletin critique* arrivait à l'Institut et M. Douais en parlait si bien que tel étudiant s'y abonnait, en rentrant dans son diocèse.

Ce n'est pas seulement l'érudition et la critique qui étaient en ascension rapide. Toutes les sciences ecclésiastiques étaient entrées dans le mouvement : exégèse, philosophie, théologie, apologétique. On le vit bien, lorsque fut entreprise et réalisée une œuvre sans précédent : celle des *Congrès scientifiques internationaux des catholiques*, œuvre dont le nom de l'Institut catholique de Toulouse est inséparable, puisque c'est Mgr Duilhé de Saint-Projet qui en a eu, le premier, l'idée (1887). En ces assises, on put constater les progrès faits par l'enseignement catholique en peu d'années. En 1882, parlant devant l'Assemblée des Evêques protecteurs de l'Institut Catholique, M. Duilhé, alors doyen de l'Ecole supérieure de théologie, avait pu dire : « La critique historique, dont les premiers maîtres furent nos grands ancêtres du XVII$^{e}$ et du XVIII$^{e}$ siècles, a passé avec armes et bagages, par notre faute hélas ! dans le camp ennemi » (1). Maintenant on constatait que cette science si malheureusement congédiée avait repris droit de cité parmi nous. De là le programme que le cardinal Desprez formulait dans une lettre à Mgr d'Hulst : « L'idée d'un Congrès rigoureusement scientifique dans ses travaux et, par cela même, victorieusement apologétique dans ses résultats, a été une inspiration heureuse, pleine de promesses, merveilleusement adaptée aux besoins comme aux aspirations de l'heure présente » (2).

Cette initiative aussi en vue sur le terrain international était, pour l'Institut de Toulouse, un engagement à fortifier les études dans sa région universitaire. Comme cet engagement fut tenu, l'enseignement et l'œuvre personnelle de M. Douais allaient se ressentir de cette orientation nouvelle, dont le signe le plus sensible fut la transformation du *Bulletin* d'alors. Ce modeste mais solide recueil vit son format agrandi, son impression améliorée et son programme développé. La nouvelle série s'ouvrait, en 1889, par cette note : « En restant le journal officiel de l'Institut Catholique de Toulouse et de toutes ses œuvres, le *Bulletin* voudrait devenir encore, à partir de ce jour, une revue théologique et littéraire d'une portée plus générale.

(1) *Bulletin* du 1$^{er}$ décembre 1882, p. 198.
(2) *Ibid.*, 1$^{er}$ janvier 1888, p. 14.

Obéissant à des demandes qui lui sont venues de plusieurs côtés, il essaiera de diriger et d'aider efficacement, dans leurs études solitaires, nos anciens élèves et d'autres travailleurs de bonne volonté qui, attachés dans les divers diocèses à des œuvres plus ou moins absorbantes, tiennent pourtant à développer toujours leurs connaissances, pour le service de Dieu et l'honneur de l'Eglise.

C'est pour cela que le *Bulletin* contiendra désormais, entre les leçons ou résumés de cours imprimés en tête de chaque livraison et la chronique placée à la fin, — des courriers indiquant l'état actuel des diverses parties de la science, — des comptes rendus d'ouvrages particulièrement importants ou utiles, — et des notes instructives pouvant contribuer au progrès des études de tout genre... Le *Bulletin* sera donc moins une revue de haute érudition philosophique, scientifique et littéraire, qu'un indicateur, un guide pratique pour les hommes studieux qui veulent continuer ou remplacer par leur travail personnel, les divers cours de l'enseignement supérieur ».

« Guide pratique », quel idéal pour une Revue et combien difficile à réaliser, puisqu'il ne l'a été complètement nulle part. C'est qu'il y faut tant de conditions réunies ! A Toulouse, l'organisation nouvelle s'accordait trop avec les vues de M. Douais pour qu'il ne la soutînt pas activement. Il fut un collaborateur de la première heure. Il donna ensuite son *Courrier d'histoire*... plusieurs fois. Même pour la constance, il arriva en bon rang : au second. La première place appartint sans conteste à un de ses collègues, pour la régularité et la durée du *Courrier scientifique*. Il faut bien l'avouer, le programme du *Bulletin* fut réalisé non pas en bloc, comme on l'avait espéré, par ces *Courriers* qui réjouissaient d'avance le secrétaire de la rédaction, mais en parcelles, par des comptes rendus et des notes détachées. Enfin et surtout, de cette tentative incomplètement réussie, il resta un esprit, la conviction qu'il fallait tendre de plus en plus à faire du cours une école d'application en vue de la formation pratique des étudiants. A cet égard, ce que M. Douais n'avait pas cru pouvoir tenter dans le *Bulletin* il allait l'essayer dans son cours pratique d'histoire et réussir pleinement.

* * *

Un cours pratique a pour objet de former les étudiants au travail personnel, dans un genre d'étude déterminé. Un cours pratique d'histoire a en vue l'initiation active à la méthode historique, c'est-à-dire l'apprentissage du métier d'historien. Programme clair et simple, quand on le considère en théorie, dans l'abstraction, mais d'une réalisation combien compliquée et difficile, quand on considère les circonstances de milieu et de per-

sonnes qui constituent les données concrètes du problème. Certaine brochure allemande d'un théoricien et praticien de la méthode historique est, à cet égard, particulièrement instructive (1) L'originalité de M. Douais, dans cette tâche ardue, fut d'y avoir procédé avec lenteur, prudence et en vue d'objectifs limités, qu'il a atteints. En 1883, il commença un cours pratique de paléographie et, au début de l'année universitaire 1894-1895, un cours pratique de dissertation historique.

Le cours pratique de paléographie exista depuis 1883, mais ce fut seulement en 1892 que le professeur en donna un compte rendu un peu détaillé. A cette dernière date il écrivait (2) : « J'arrivais à peine à l'Institut Catholique de Toulouse, il y a douze ans déjà (en 1880), pour y occuper la chaire d'histoire ecclésiastique, que plusieurs de mes auditeurs, prêtres, me demandèrent d'ouvrir des conférences de paléographie... Pour si grande que me parût l'importance de la paléographie considérée comme un instrument de travail, je ne répondis pas tout de suite aux désirs de nos étudiants. La paléographie, qui ménage aux chercheurs tant de jouissances, a des débuts austères. Je crus devoir attendre. Je cédai enfin à leurs désirs réitérés (en 1883). » Suit un historique très sincère et, pour ce motif, fort intéressant du cours qui avait été si désiré.

Première période : le cours réunit des étudiants avant à suivre les cours ou de la Faculté de théologie ou de la Faculté libre des lettres. Zèle parfait chez tous, mais organisation matérielle encore imparfaite : on n'eut d'abord qu'un exemplaire à déchiffrer, soit charte originale, soit fac-similé. Puis « Mgr le Recteur, comprenant l'utilité de ce cours, avait fait reproduire plusieurs chartes par la photographie ». Le cours devint dès lors infiniment plus pratique. Ce n'est pourtant pas cette circonstance qui ouvrit une nouvelle période dans son histoire. Pour cela, il ne fallut rien de moins que l'intervention de deux futurs cardinaux. Ecoutons M. Douais racontant comment les ambitions du cours pratique devinrent plus grandes : « La conférence de paléographie, toujours libre, autant du côté du professeur que du côté des étudiants, poursuivit sans ambition et sans bruit ses destinées; elle se serait peut-être reproché les longues pensées. Mais, depuis deux ans, un élément un peu inattendu est venu lui donner du renfort. Mgr de Cabrières, évêque de Montpellier, et Mgr Bourret, évêque de Rodez, ont chacun envoyé à l'Institut un prêtre pour y étudier *uniquement la paléographie et l'histoire*. Est-ce à moi de dire combien cette initiative est heureuse ? »

(1) E. BERNHEIM, *Das akademische Studium der Geschichtswissenschaft*, Greifswald, 1907.

(2) *Bulletin* (1892), p. 148 et p. 153.

Nous sommes moins embarrassés pour le dire, aujourd'hui que le temps a montré les résultats d'initiatives aussi éclairées. D'abord, le cours de paléographie en fut transformé. Le professeur, ayant deux élèves dont tout le temps allait à l'histoire, pouvait leur confier des travaux plus longs ou plus difficiles, leur donner, dans le cours, le rôle d'entraîneurs et de modèles. L'activité des copistes redoubla. Il valut la peine de réunir les copies transcrites et alors une ambition nouvelle naquit à laquelle on n'aurait jamais songé auparavant. La conférence publia ses travaux : publication grand in-8° de XXII-116 pages, plus une belle planche fac-similé in-folio. Le « renfort » apporté par les deux *étudiants en histoire* avait donc été décisif. La preuve était faite. Le cours de paléographie pouvait être très utile aux étudiants astreints à l'assistance aux cours de l'une des Facultés de l'Institut, mais il n'obtenait son plein résultat, son résultat vraiment pratique que chez les étudiants donnant tout leur temps au travail, à lui seul si compliqué et si absorbant, de l'apprentissage historique.

Cette nécessité d'un loisir convenable, pour la formation historique, ressort aussi clairement de l'activité ultérieure des étudiants de M. Douais. Plusieurs d'entre eux ont à leur actif des publications. M. Cassan, du diocèse de Montpellier, a édité le *Cartulaire de Gellone*, avec la collaboration de MM. Alaus et Maynial et le *Cartulaire d'Aniane*, avec la collaboration de M. Maynial. M. Verlaguet, du diocèse de Rodez, a publié le *Cartulaire de l'abbaye de Silvanès* et tient en portefeuille toute une petite bibliothèque de textes inédits. Les publications de M. Vidal, du diocèse de Pamiers, sont particulièrement considérables. Enfin, par ordre de date, M. Auriol, aujourd'hui membre de la Société archéologique du Midi de la France. Or, tous ces travailleurs ont eu, sur leurs confrères de l'Institut Catholique, un avantage : celui d'avoir eu un temps appréciable à donner à la seule étude de l'histoire. MM. Cassan et Verlaguet sont précisément les deux abbés qui, voués par leurs évêques à l'histoire ecclésiastique, avaient vivifié la conférence de paléographie. M. Vidal a séjourné plusieurs années à Saint-Louis-des-Français, à Rome, et M. Auriol était un étudiant libre d'histoire. Sans doute je n'oublie pas que le travailleur de beaucoup le plus actif qui soit passé par la conférence de M. Douais et qui, maître historien, occupe aujourd'hui une chaire à la Faculté libre des Lettres, était alors un étudiant aux loisirs très limités et à l'horaire surchargé de cours variés. Mais les remarques générales laissent de côté les cas exceptionnels, sur lesquels on n'a pas le droit de compter.

Enfin si, à ma connaissance, les autres élèves de M. Douais n'ont rien publié de considérable, en fait d'histoire, cela ne veut

pas dire qu'il ne leur reste aucun profit du déchiffrement de ces vieilles écritures. Comme l'écrivait leur initiateur : « Cette première initiation donna aux étudiants l'amour du document. » Et ce résultat est de ceux qui en valent la peine et qui sont durables dans un esprit. En effet, l'amour du document, lorsqu'il est vrai, est le commencement de la connaissance historique, car tout vient du document. On pourrait d'ailleurs montrer que l'exercice le plus modeste de paléographie met en jeu des qualités d'attention, de comparaison, de conjecture, de vérification et de patience qui sont indispensables au travail de critique et de construction historique. Et même, à ces divers égards, la paléographie, permettant des vérifications matérielles, a une valeur éducative plus marquée pour les débutants. Ce qui reste de ces expériences, c'est le sens de la preuve historique, l'aptitude à rédiger un livre de paroisse, à participer aux travaux d'une Société savante : tous mérites qui n'empêchent pas tels anciens étudiants de M. Douais d'être des doyens ou des archiprêtres du plus grand zèle.

*
* *

En résumé, la conférence de paléographie donna tous les résultats que les circonstances de milieu et de personnes promettaient. Il faut en dire autant du cours pratique d'histoire.

Là encore, M. Douais crut prudent de temporiser. C'est seulement deux ans avant de quitter Toulouse qu'il réalisa l'idée depuis longtemps projetée d'initier les étudiants non seulement à la paléographie, mais aussi au travail de critique et de construction. A la fin de l'année scolaire 1894-1895, il écrivait : « L'enseignement de l'Histoire ecclésiastique a, pendant l'année qui s'achève, pris une direction nouvelle. Le professeur la croit bonne; il y voit même une amélioration sérieuse... Dès 1880, année où la chaire d'Histoire ecclésiastique fut inaugurée, j'aurais voulu adopter ce mode d'enseignement, en suscitant des travaux particuliers qui eussent permis au professeur de se faire mieux comprendre, d'établir, avec plus de profit pour les étudiants, les principes de la critique éclairés par leur expérience naissante, peut-être même d'éveiller dans quelques-uns le sens historique. Plus tard, je multipliai les tentatives, demandant communication des notes du cours, provoquant la lecture des textes, faisant des leçons sur la méthode elle-même » (1).

On remarquera la modestie de ces ambitions. Une telle réserve, toujours indiquée, l'était particulièrement en pareil cas. Le professeur s'en expliquait avec sa netteté ordinaire. Il

(1) *Bulletin*, 1895, p. 104 et p. 108.

disait les difficultés que rencontrait l'initiation historique de ses étudiants :

En le disant, je n'étonnerai personne, l'histoire est peut-être celle des sciences ecclésiastiques que le clergé sait le moins : le succès retentissant de telle histoire générale, certainement médiocre, en est la preuve. Nos étudiants, qui nous arrivent directement des grands séminaires, ignorent les collections des textes ou même les œuvres principales de l'érudition ecclésiastique : il faut les leur faire connaître, non pas seulement les nommer, mais les mettre entre leurs mains, c'est-à-dire les amener à y lire; du coup, ils auront franchi le seuil de l'histoire.

La plupart en sont encore, ou à peu près, à leur rhétorique, enclins qu'ils restent à confondre l'étude proprement dite avec le procédé littéraire; obligés d'aborder un sujet historique, ils le traiteraient en écrivains, cherchant l'image, introduisant le pittoresque, donnant libre carrière au sentiment, toujours aux dépens de la vérité : il faut leur apprendre que l'histoire est une science, et une science de précision. Bien mieux, il importe qu'ils aient de cette vérité, le sentiment très vif, la conviction la plus ferme : sentiment et conviction qui ne s'acquièrent que dans une fréquentation assidue.

Cependant, ils ont fait la philosophie scolastique et, pendant deux ou trois ans, de la théologie. La philosophie scolastique, ils la reprennent avec saint Thomas; ils s'adonnent à la théologie, qui demeure leur objectif principal. Ainsi se développent chez eux les facultés d'abstraction; et la métaphysique donne à leur esprit un tour absolu. Justement à cause de cela, sans qu'on méconnaisse l'excellence et la nécessité d'une telle étude, et aussi parce que, à leur âge, l'aptitude principale est ce que j'appellerai l'aptitude logique, il est indispensable de les tenir en garde contre un danger réel : d'abord, une sorte de mépris des faits qui, en comparaison de l'absolu métaphysique, semblent n'être qu'une quantité négligeable; ensuite, l'usage de l'argument *a priori*, qui conduit à admettre tout ce qui paraît rationnellement vraisemblable ou possible. Nécessité est de leur montrer qu'en histoire l'argument *a priori* doit être soigneusement écarté. L'histoire est une science de constatation; ce qui est, est; ici le possible ne peut rien.

Les étudiants ont donc besoin d'apprendre par eux-mêmes à manier l'argument historique. D'autant que des esprits d'ailleurs excellents n'ont du métier d'historien qu'une médiocre idée. De la patience et de la lecture avec un peu de bon sens, c'est tout ce qu'il faut, à leur avis, pour y réussir (1).

Celui qui s'aviserait d'écrire sur la physique et la chimie, sans avoir préalablement étudié ces sciences, se rendrait bientôt ridicule. Mais l'histoire et même la plus délicate semble être un domaine public. Contre cette erreur, M. Douais protestait avec

(1) *Bulletin* (1895), p. 108.

énergie, invitant ses élèves à entrer dans le domaine historique en passant par le laboratoire. C'est que l'histoire et surtout l'histoire ecclésiastique supposent un apprentissage technique auquel aucune divination ne saurait suppléer. On se mit donc à l'œuvre, non sans bien fixer le but dernier vers lequel tendait le nouvel effort : « Et ici, qu'on ne se méprenne pas sur la pensée des étudiants et du professeur, pour nous prêter des visées de nature à offusquer certains esprits. Par sa vocation, le prêtre appartient à l'Eglise corps et âme; c'est donc pour mieux remplir sa vocation qu'il s'appliquera à faire fructifier son esprit » (1).

Fidèle à la prudence qui accompagnait ses initiatives et qui les faisait réussir, M. Douais exclut du cours pratique une matière qu'on pourrait d'abord s'étonner de n'y pas trouver : l'histoire du moyen âge. Comment un médiéviste aussi outillé et aussi zélé s'est-il résigné à cette exclusion de ses études favorites ? Une première raison en est le caractère spécial de l'histoire du moyen âge : l'abondance des sources, l'étendue et la complexité des institutions. M. Douais lui-même a exposé tout ce que suppose de connaissances la moindre monographie. Une seule chaire ne saurait suffire à remplir tout le programme de l'histoire. Il va sans dire pourtant que lorsque le professeur trouvait un étudiant en état d'aborder ce vaste domaine, c'est-à-dire ayant le temps nécessaire et le goût requis, il le faisait profiter largement des richesses de son expérience.

Une seconde raison a exclu du cours pratique l'histoire du moyen âge : c'est que l'antiquité ecclésiastique était un sujet particulièrement indiqué et riche pour des étudiants en théologie. Il s'attache aux origines chrétiennes un intérêt doctrinal de premie ordre et un intérêt critique. Le petit nombre et l'importance des textes, le long usage qui en a été fait à l'époque d'un développement particulièrement actif, commandant à l'historien de n'en laisser rien perdre et de les interpréter avec toute la précision possible. Aussi l'histoire ancienne de l'Eglise est-elle un domaine à part, où l'on ne peut pénétrer avec quelque avantage qu'après une formation spéciale ou en toute circonspection. On peut très bien connaître le moyen âge, être un historien même illustre des temps modernes et n'avoir pas la première notion de ce qu'est l'étude des origines chrétiennes. Et de cette lacune, surprenante au premier abord, il ne serait pas difficile de donner de célèbres exemples.

Les sujets d'étude du cours pratique appartiennent, pour une part, à l'histoire de la doctrine. Ils sont d'un grand intérêt et l'*Histoire des dogmes* de M. Tixeront, qui a rendu ces questions accessibles à tant de lecteurs, ne doit pas nous faire

(1) *Bulletin* (1895), p. 111.

oublier la nouveauté d'un tel programme, à cette date. En fait d'histoire, la critique fournissait à la discussion les sujets suivants : *Le christianisme de Senèque; le Labarum; les traditions populaires; le christianisme a Edesse; les origines chrétiennes en Espagne; les origines des églises des Gaules*, etc. Il suffit de lire le résumé des conclusions adoptées par la Conférence, pour vérifier combien est juste l'appréciation d'ensemble portée par le professeur : « Dans cette conférence, on ne s'est pas arrêté à l'à peu près historique; on a cherché la précision et la vérité; on a écarté tout ce qui sent la déclamation ou le convenu littéraire; on ne s'est pas contenté des opinions toutes faites; on a voulu ne pas se payer de mots. La discipline de l'esprit y a gagné et la méthode aussi, au profit des bonnes études. (1) »

A propos des traditions populaires, on concluait : « Ont-elles la valeur d'un témoignage ? Non... Mais, pour donner satisfaction à ceux qui suivent ces récits, au lieu de les rejeter en principe, on leur accordera les honneurs d'une discussion. Ce mémoire a été fort débattu et, je l'espère, a l'avantage de la bonne méthode, qui est la méthode sévère » (2). Sur l'apostolicité des Eglises d'Espagne et des Gaules, des étudiants furent chargés de « présenter les arguments respectifs des deux écoles, l'école légendaire, l'école historique, et d'en faire successivement la critique, pour arriver à une conclusion. » Quant aux origines chrétiennes des Gaules, l'apprenti critique chargé de ce sujet « sans se prononcer catégoriquement, a conclu à la probabilité sérieuse des conclusions que soutient l'école historique, et la conférence s'est rangée à cet avis. » A propos de la controverse du pape Etienne et de saint Cyprien sur la validité du baptême administré par les hérétiques, la discussion a amené le nom d'un auteur, Tizzani, qui, pour se débarrasser de la difficulté, s'est contenté de qualifier de faux tout le dossier, procédé qui est ainsi apprécié par M. Douais : « Ici l'intérêt d'ordre exclusivement théologique obscurcit la vue du critique. Tout ceci soit dit pour faire remarquer qu'il y a des passions religieuses. L'historien doit se tenir en garde contre elles, comme contre toutes les autres. Il faut qu'il aime et cherche la vérité pour elle-même. Les faits sont ce qu'ils sont. C'est une faute de les faire plier à une conception même avouable ou supérieure » (3). On ne saurait mieux dire.

En somme, le cours pratique était, pour M. Douais, un suc-

(1) *Bulletin* (1895), p. 121.

(2) *Ibid.*, p. 120. Sur ce sujet, on se rappelle les conclusions identiques du R. P. SAVIO, S. J., professeur à l'Université grégorienne : *Les papes et les traditions religieuses populaires*, dans *Bulletin*, 1911, p. 353 et suiv.

(3) *Ibid.* (1896), p. 109 et p. 114.

cès qu'il constatait sans embarras, en remerciant les amis de l'Institut : « N'ont-ils pas chaudement applaudi à la transformation du cours solennel d'Histoire ecclésiastique en une conférence pratique? Les témoignages non équivoques de la satisfaction la plus vive ou même enthousiaste me sont venus un peu de partout, de près comme de loin, d'au delà de la frontière et de personnes fort compétentes. Je ne nommerai pas telle Université sœur où la conférence pratique d'histoire n'a pu encore être établie. Là, paraît-il, une création si importante rencontre pourtant de grandes difficultés. A Toulouse, rien n'a été plus facile; si la conférence pratique d'histoire ne s'est ouverte que l'année dernière, la faute en est au professeur : il a montré un excès de prudence, qui n'était que de la timidité. Dès le début de notre Université, — il en a eu l'assurance, — il eût trouvé des étudiants disposés à le suivre » (1).

On voit maintenant toute l'ampleur de cette initiative. Limitant la part de l'histoire, M. Douais faisait entrer dans son domaine l'histoire des dogmes, qui n'était pas alors enseignée à Toulouse, et la littérature chrétienne. C'était un cours de la méthode positive appliquée à l'enseignement théologique, l'Ecriture Sainte exceptée. Ce cours aboutissait à la rédaction de dissertations étendues, qui étaient ensuite discutées. En réalité ces dissertations étaient de petites thèses. Leur vraie continuation, ce sont les thèses de théologie positive, de littérature chrétienne et d'histoire ecclésiastique que peuvent choisir, concurremment avec celles de théologie, d'apologétique et d'Ecriture sainte, les étudiants de seconde année, sous la direction des professeurs de chacune de ces matières, suivant le programme arrêté, en 1898, au début du rectorat de Mgr Batiffol. Le programme de M. Douais et celui de Mgr Batiffol étaient indépendants mais sont parallèles, parce qu'ils s'inspirent d'une même conception de l'enseignement. La différence est dans les modalités, dont quelques-unes sont très notables (par exemple l'attention nouvelle donnée aux langues vivantes) mais non dans le fond. Comme toute chose en ce monde, chacune de ces deux organisations a ses effets particuliers, dont les uns sont plus heureux que les autres. En somme, le résultat poursuivi par M. Douais, le travail actif et personnel, a été grandement facilité par le régime des thèses, mais, par une compensation inévitable, l'activité qui est passée aux thèses a été perdue pour les cours pratiques.

(1) *Bulletin*, 1896, p. 102.

## II

Le travail personnel de M. Douais, pendant son séjour à Toulouse, s'est partagé entre les archives, l'archéologie et l'histoire de la doctrine.

Comment notre ancien collègue est-il devenu principalement un très actif et très heureux explorateur d'archives? Le goût personnel, l'instinct du chercheur, la curiosité toujours en éveil d'un esprit extrêmement agile, servi par une puissance de travail des plus remarquables, ne suffisent pas à expliquer une option si décidée et si fidèle pour cette partie du travail historique et l'attention beaucoup moindre donnée par lui à la critique, qu'il avait pourtant inscrite dans son programme. Il faut ajouter à ces causes deux circonstances extérieures, en étroite relation entre elles : le choix que fit M. Douais de l'histoire méridionale comme sujet personnel d'étude et le caractère spécial de la documentation historique de notre passé languedocien et gascon. Un mot sur ce dernier point.

Les sources de l'histoire du moyen âge méridional coulent d'une façon très inégale. Les rayons des archives sont autant de réservoirs tout pleins qui n'attendent que leur mise en perce par une main diligente. Chartes, diplômes, règlements et registres de toute espèce s'y trouvent en abondance. Tout différemment, les textes narratifs (chroniques, vies de saints, etc.) de nos bibliothèques n'ont qu'un débit parcimonieux et l'historien qui les recueille les voit bien vite tarir dans ses mains, tant ils sont peu nombreux. Quel contraste, en fait de textes narratifs, entre la pauvreté de notre Midi et la richesse de la France du Nord ! A cet égard, le Languedoc et la Gascogne sont déshérités. Le petit nombre de textes narratifs parvenus jusqu'à nous accuse une conservation très incomplète de notre héritage littéraire et aussi, il faut bien le dire, la légèreté de notre patrimoine historique. Les Narbonnaises et le sud des Aquitaines, qui, à l'époque romaine, ont eu d'abord une prépondérance littéraire bien marquée, ne l'ont pas conservée, à l'époque mérovingienne, après Grégoire de Clermont devenu pour nous, en raison de son siège métropolitain, Grégoire de Tours. Et, à l'époque carolingienne, c'est la France du Nord et de l'Est qui devient la pépinière intellectuelle de l'Occident, grâce à l'influence anglaise et à l'influence romaine, sous la direction du grand Empereur.

Il fallait rappeler cette pauvreté du Midi en textes narratifs, car il va sans dire que le travail de l'historien de nos régions se trouve dominé et conditionné par la nature des documents qu'il doit utiliser. C'est ainsi que, par une suite inévitable, le travail

critique se trouvera pour lui très réduit. Voici comment. L'historien puisera presque exclusivement à la première catégorie des sources historiques, aux pièces d'archives. Or, celles-ci ne donnent lieu qu'au travail critique du premier degré. Il suffit d'établir qu'elles sont authentiques, jugement qui, d'ordinaire, s'impose de lui-même. Et comme elles ont une valeur de procès-verbal, leur caractère impersonnel les met à l'abri des causes si multiples d'erreur qui se glissent dans la formation et la transmission du témoignage historique. Or, ce sont ces causes d'erreur que la critique proprement dite ou de véracité a pour objet de discerner, afin d'apporter au témoignage les corrections nécessaires. Restent, il est vrai, à côté de ces innombrables pièces d'archives, des documents narratifs auxquels s'applique dans toute son étendue l'investigation critique, mais leur petit nombre les a tellement recommandés à l'attention des historiens qu'ils sont, à peu près tous, étudiés et classés comme des pièces de musée.

Et voilà comment M. Douais, qui consacrait son activité à l'étude de l'histoire méridionale, se trouva tout de suite amené à faire une part très inégale aux deux points de son programme : la recherche des sources et le travail critique. Au point de vue personnel, il pouvait y avoir là un sacrifice, car l'étude des sources narratives a d'ordinaire plus d'intérêt et met plus en valeur l'apport de l'historien que le travail d'archives. En prenant son parti de cette situation, M. Douais ne faisait que subordonner sa méthode à l'objet de son étude et, par là, il commençait l'exercice de la première vertu de l'historien, qui est l'esprit de soumission aux textes et aux faits.

Chez M. Douais, le critique n'a pourtant pas été privé de toute satisfaction. C'est ainsi qu'il a publié une étude très soignée sur l'ancienne *Vie* de saint Germier, évêque de Toulouse, placé jusqu'ici au début du VIe siècle, sous Clovis Ier. Les études d'hagiographie sont peu abordables pour les travailleurs isolés, à cause de l'énorme information qu'elles exigent en fait de manuscrits. C'est grand dommage, car la littérature hagiographique est un des domaines où l'emploi le plus méthodique et le plus complet de toutes les ressources de la critique est particulièrement exigé, parce que ces textes, qui ont si vivement intéressé nos aïeux, étaient, pour ce motif même, exposés à des causes multiples de déformation. Il est vrai, en travaillant dans cet esprit, l'historien est quelquefois amené à reconnaître que tel texte et par suite telle tradition ne sont pas aussi anciens qu'on le croit communément. *Inde iræ* et de là aussi l'opinion vulgaire que les critiques sont les ennemis des traditions. Comme si, — sans parler d'autres devoirs, — des hommes voués, jusqu'à braver le ridicule, à la recherche non seulement des restes mais des

moindres vestiges du passé étaient capables de rajeunir de parti pris des documents dont l'antiquité est, à leurs yeux, la meilleure recommandation.

En réalité, on oublie que si les critiques sont parfois forcés de rapprocher de nous la date d'origine de certains textes, il leur arrive aussi, à l'aide de la critique des sources, de montrer que tels textes ou tels renseignements sont bien plus anciens qu'on ne croyait. Or, c'est précisément dans cette voie que s'est engagé M. Douais en étudiant la *Vie* de saint Germier. Il s'est appliqué à montrer que ce texte, écrit probablement dans la première moitié du XII<sup>e</sup> siècle, contient des traits mérovingiens qui proviendraient d'une *Vie* plus ancienne de saint Germier. Thèse très tentante, mais que l'on voudrait voir démontrée. Pourquoi faut-il qu'un oubli dans la vérification du texte de la *Vita* ait privé M. Douais de la donnée la plus incontestablement mérovingienne (1) de son texte et décisive pour fixer la date de l'épiscopat de saint Germier ? De tels oublis, si faciles à commettre, expliquent que la critique, dans sa revision perpétuelle, ait toujours des progrès à faire. Aux études critiques de M. Douais appartiennent encore *Les reliques de saint Gilles à Toulouse* et *La persécution des chrétiens de Rome en l'année 64*.

*
* *

Mais c'est surtout à l'histoire du moyen âge méridional que restera attaché le nom de M. Douais. L'ancien professeur de l'Institut catholique gardera une place d'honneur parmi les érudits dont l'œuvre continue et complète l'*Histoire de Languedoc* de dom Devic et de dom Vaissette.

Le Midi entre définitivement dans l'histoire de France à l'époque de l'hérésie albigeoise. Jusqu'alors, il avait eu une existence un peu isolée. Par sa langue, par ses goûts, il différait profondément du Nord. L'hérésie, qui mettait une notable partie du Midi hors de l'unité chrétienne, fut l'occasion qui le fit entrer dans l'unité française, en armant contre les hérétiques la France catholique. Après une guerre atroce, qu'Innocent III avait voulu d'abord éviter puis humaniser et dont la civilisation méridionale ne se releva pas, l'unification nationale fut préparée par la

(1) Il s'agit de la mention de Tornoald, évêque de Paris, comme consécrateur de saint Germier. Or, Tornoald est parfaitement historique et vivait non pas sous Clovis I[er] mais sous Clovis III (691-695). D'où la nécessité de faire passer saint Germier du début du sixième siècle à la fin du septième, après saint Erembert. Où la *Vita sancti Germerii* a-t-elle emprunté la mention de Tornoald ? Probablement à un diplôme de Clovis III relatif à saint Germier et alors conservé à Ox ou à Toulouse.

conclusion de la paix religieuse, en 1229 : crise terrible qui montre combien la profession catholique était l'article fondamental de notre pacte national, mais, malgré cet enseignement si élevé, histoire peu consolante dans son ensemble. M. Douais a eu le courage méritoire de s'y consacrer et de ne plus la perdre de vue durant toute sa vie de travail. D'autres sujets auraient pu le tenter bien davantage. Il est revenu à celui-là comme à une de ses tâches principales, sans se rebuter, fidèle à sa maxime : « La vérité pour elle-même », lui sacrifiant, à l'occasion, des curiosités légitimes de l'historien.

Le grand sujet de l'hérésie albigeoise posait devant lui plusieurs problèmes particuliers, dont chacun est très vaste : qu'était l'hérésie néo-manichéenne ? Que fut l'Inquisition chargée de la réprimer ? Que fut l'action religieuse de l'Ordre des Frères Prêcheurs fondé à Toulouse pour l'évangélisation des hérétiques ? Sur chacun de ces points, M. Douais a publié des textes considérables qui ont renouvelé ces questions; dans de nombreux mémoires, il a proposé des conclusions qui s'imposent à l'examen de l'historien et de l'apologiste. A signaler la *Practica Inquisitionis* de Bernard Gui, manuel juridique et théologique de l'Inquisition, composé, vers 1421, par l'Inquisiteur de ce nom; les *Documents pour servir à l'histoire de l'Inquisition dans le Languedoc au* XIII$^{e}$ *et au* XIV$^{e}$ *siècles;* l'exposé historique donné dans le volume intitulé *l'Inquisition, ses origines, sa procédure,* et surtout l'étude intitulée *Essai sur l'organisation des études dans l'Ordre des Frères Prêcheurs au* XIII$^{e}$ *et au* XIV$^{e}$ *siècles*. Sous sa forme volontairement sèche, c'est un travail des plus instructifs. On y voit par quelle réglementation minutieuse et pratique les Frères Prêcheurs sont arrivés à la maîtrise intellectuelle qu'ils ont exercée au XIII$^{e}$ siècle; on y voit la haute estime pour les études qui est une des traditions de l'Ordre. Ce volume est de 1884. Or, c'est seulement l'année suivante que le P. Denifle a publié dans l'*Archiv* (1) les Constitutions de l'Ordre de 1228, où l'obligation des études est si fortement inculquée. M. Douais a donc eu le mérite de renouveler, le premier, l'histoire des études dans l'Ordre dominicain.

La part faite à la capitale du Midi dans ses recherches, par M. Douais, est particulièrement importante. Il fut un des principaux fondateurs de la Société de *Toulouse chrétienne*, destinée à donner des monographies sur l'histoire religieuse de la ville. Au bout de cinq volumes (dont aucun n'était de M. Douais), l'œuvre de *Toulouse chrétienne* s'arrêta, ne justifiant que trop ce qu'il avait écrit sur les difficultés de l'histoire locale... Mais

(1) *Archiv für Litteratur und Kirchengeschichte des Mittelalters*, t. I, p. 182 et suiv. Berlin, 1885.

ces difficultés n'existaient pas pour lui. Quel intérêt efficace il portait aux grands souvenirs de Saint-Sernin ! Par le *Cartulaire* édité en 1887, il a posé le fondement de l'histoire de la célèbre abbaye. A noter encore deux volumes sur les *Trésor et reliques de Saint-Sernin*, deux fascicules de *Mélanges sur Saint-Sernin de Toulouse*. Les diverses communautés religieuses de la ville, le couvent des Jacobins, les Bénédictins, les Capucins, la Visitation, etc., virent reconstituer et publier des parties importantes de leur histoire.

Ce n'est pas seulement le moyen âge qui retint l'attention de M. Douais. Sa curiosité si étendue parcourait successivement tous les rayons des nombreuses archives où il entrait. Il ne mettait aucune limite chronologique ni topographique à son terrain de recherches. Il s'occupait aussi bien du Limousin et de la Gascogne que du Languedoc; aussi bien des guerres de religion que de l'histoire de l'enseignement ou des académies toulousaines à la veille de la Révolution; aussi bien de textes italiens que de différentes versions de la Bible. Du château de Fourquevaux, il tira plusieurs de ses publications les plus remarquées, en raison de leur intérêt pour l'histoire moderne de la France. Ce sont : Les *Dépêches de M. de Fourquevaux, ambassadeur en Espagne* (trois volumes publiés par la Société d'histoire diplomatique); les *Lettres de Charles IX à M. de Fourquevaux* : lettres relatives à trois objets principaux : la liberté de la navigation à défendre contre les prétentions de Philippe II; un projet de mariage entre Charles IX et la princesse Anne, fille de l'Empereur; les guerres civiles qui ravageaient notre pays; — *Les guerres de religion en Languedoc, d'après les papiers du baron de Fourquevaux*, qui, après son ambassade en Espagne, avait repris sa fonction de gouverneur de Narbonne.

Enfin l'archéologie. M. Douais y trouva une distraction digne de son activité et un objet de recherches pour ses communications à la *Société archéologique du Midi de la France*, dont il était Secrétaire général. La Société archéologique resta un de ses meilleurs souvenirs toulousains, tout comme son nom y est un des plus volontiers rappelés. A l'étage d'en haut de l'Hôtel d'Assézat, dans la salle aux murs tapissés de vues des monuments du Midi, assis à la grande table, le registre de Secrétaire général dans les mains, M. Douais était à un poste que très peu étaient en état d'occuper aussi bien que lui. Il y avait une correspondance si parfaite entre ses études personnelles et le programme de la Société consacrée à l'étude de l'histoire et de l'archéologie méridionales ! Aussi la Société était-elle un des milieux les plus capables d'apprécier l'infatigable et heureux chercheur. Ses fréquentes communications, la part qu'il prenait aux échanges de vues, à chaque séance ses procès-verbaux de

Secrétaire général lui valaient un des premiers rôles dans cette savante Compagnie. C'est là qu'il portait les prémices de ses publications ou la nouvelle de ses trouvailles, qui faisaient de lui un des premiers connaisseurs et découvreurs de Toulouse ancienne. C'est là qu'il a fait l'histoire de maint monument toulousain (églises, couvents, hôtels de la noblesse, des membres du Parlement ou de riches marchands), de mainte œuvre d'art (reliquaires, bas-reliefs, croix, etc.), sur les renseignements les plus authentiques tirés d'archives jusque là inexplorées, comme celles des notaires de Toulouse.

L'impression que donnait notre ancien collègue, à la Société archéologique, on peut la retrouver concentrée en lisant son Mémoire présenté au Congrès bibliographique de Montpellier, en 1895. Le vrai Douais s'y montre dans la plénitude de ses moyens, faisant les honneurs de son domaine et, naturellement, avec l'assurance de l'homme qui parle *tanquam auctoritatem habens*. Car il était difficile de mieux s'adresser pour avoir un mémoire touchant *Les études sur l'ancien Languedoc pendant la seconde moitié du* XIX^e^ *siècle*. Parler à Montpellier, sa vraie capitale, sur les études de toute sa vie, dans un Congrès très en vue, était une magnifique occasion, dont le rapporteur n'a rien laissé perdre. Cette fois, il s'est résigné à soigner la forme, à être pleinement ordonné, littéraire, pittoresque, d'une fine psychologie et, par-dessous ces grâces austères, à donner la trame serrée, synthétique, lumineuse qu'on pouvait attendre d'un des premiers connaisseurs du sujet dont il parlait. Sans nul doute, ce fut une des belles heures de M. Douais. Il donnait là, sur une de nos provinces, le modèle d'un genre de rapports que la *Revue de synthèse historique* a mis en honneur, sans les réussir toujours aussi bien. C'est un regret de ne pas pouvoir transcrire le tableau du Languedoc et le portrait du Languedocien, morceaux qui paraissent courts bien qu'étant d'une ampleur raisonnable. Citons du moins les dernières phrases : « Je donne pour ce qu'elle vaut cette interprétation psychologique de notre chère histoire. Mais on comprendra que j'en aie ici ébauché l'essai; car si l'histoire est la Bible humaine, son attrait principal et direct, c'est l'homme. L'étude de notre passé ne peut que nous faire connaître nous-mêmes » (1).

Si notre collègue était capable de s'émouvoir de la sorte devant l'histoire de sa petite province et devant la Bible humaine, on devine ce qu'il devait penser de l'histoire de la doctrine chrétienne, la grande Bible divine. Il n'est pas resté étranger au mouvement d'études qui, depuis 1880, a porté les travail-

(1) *Bulletin* (1895), p. 45.

leurs du clergé français vers les questions d'histoire du dogme. Dès 1885, il abordait la question des Evangiles (1). En 1886, il étudiait *Les moyens et les procédés littéraires des évangélistes* (2). Il est probable que son collègue, M. Jacques Thomas, professeur d'Ecriture Sainte n'aurait pas souscrit toutes les conclusions de ces articles, mais la tentative était méritoire et intéressante. Elle atteste la belle ardeur que louait en M. Douais le doyen de l'Ecole supérieure de théologie, devant l'Assemblée des Evêques protecteurs. C'est, parmi beaucoup d'autres, un essai sur le chantier si actif où le R. Père Lagrange a dressé son *Commentaire* de l'Evangile de saint Marc. En commençant son enseignement, M. Douais avait voulu étudier les premiers titres historiques de l'Eglise chrétienne. Peut-être eût-il été plus tard mieux préparé à cette tâche. Mais ici empressement valait mieux qu'abstention systématique, car malgré la distinction de l'exégèse et de l'histoire, il serait difficile de louer un historien qui éviterait de parti pris ces délicates questions.

L'étude sur *La Vie de N. S. J.-C. à travers les âges chrétiens* (3) se rattache aux précédentes. L'importance littéraire de la *Vita Christi* de Ludolf le Chartreux y est indiquée, mais on peut regretter que la source principale de Ludolf y soit oubliée : je veux parler des *Méditations sur la Vie de J.-C.* attribuées jusqu'ici à saint Bonaventure, mais qui, en réalité, sont d'un Frère Mineur de la fin du XIII<sup></sup>e siècle, qui est resté inconnu. Peu de livres du moyen âge ont eu autant d'influence : il a inspiré non seulement Ludolf mais encore les artistes peintres du XIVe et du XVe siècles et surtout la méthode de méditation du moyen âge. C'est à ce livre que le moyen âge a dû de considérer, comme le cadre obligé de la méditation, la Vie de J.-C. rendue sensible à l'imagination et au cœur : idée que saint Ignace a conservée et qui, combinée avec la formation méthodique de la volonté, apport personnel du retraitant de Manrèze, a abouti à la puissante synthèse des *Exercices*. M. Douais n'eût pas été embarrassé pour traiter ce sujet, lui qui a si bien parlé de la plus belle méditation de l'antiquité chrétienne : les *Confessions* de saint Augustin. A propos de cette étude, M. Valentin écrivait dans le *Bulletin* : « M. Douais nous prouve qu'il faut bien se garder d'enfermer un homme dans une formule; que lui-même est bien plus qu'un érudit; que s'il aime l'érudition, il n'est pas esclave de l'érudition et qu'il peut, sans perdre aucune de ses qualités de savant, composer une œuvre littéraire du plus grand inté-

(1) *A quelle époque les Evangiles synoptiques ont-ils été composés ? Les Evangiles et la première génération chrétienne*, dans *Bulletin* (1885), p. 121 et p. 137.

(2) *Ibid*, (1886), p. 12 et p. 33.

(3) *Ibid*. (1887), p. 127 et p. 149.

rêt. » Après l'œuvre littéraire, saint Augustin a fourni à M. Douais la matière d'une œuvre doctrinale contenue dans les trois études : *Saint Augustin et la Bible; Saint Augustin et le judaïsme; Saint Augustin et le manichéisme.*

Entre les Evangiles et saint Augustin, qui ouvre la grande théologie du moyen âge, il y a les écrivains de l'antiquité ecclésiastique. Sans faire de M. Douais un spécialiste des origines chrétiennes, il faut rappeler qu'il n'a pas négligé ce domaine si important. Son étude sur *Les origines de l'épiscopat* a été publiée en 1899, mais elle avait fait auparavant le sujet d'un cours à l'Institut catholique. A cette occasion, le professeur avait souligné son constant souci de la bonne méthode : « Au dix-septième siècle, il s'agissait de savoir si, oui ou non, l'institution de l'épiscopat remonte au Christ, fondateur du christianisme et de l'Eglise. Aujourd'hui... il faut étudier la naissance et le développement de l'épiscopat... Le professeur entend bien se placer sur le terrain de l'histoire positive » (1). C'est surtout au cours pratique d'hisfoire que M. Douais aborda l'étude des origines chrétiennes : *La doctrine du Logos dans Philon et dans saint Jean; La Trinité dans saint Justin; La présence réelle dans les Pères latins des quatre premiers siècles*, etc.

En somme, M. Douais quittait l'enseignement au moment où il atteignait une rare maîtrise. Comme professeur, il avait organisé son cours de la manière la plus pratique et la plus profitable aux étudiants. Comme historien, il donnait une attention croissante aux questions doctrinales et allait pouvoir se renouveler pour le plus grand bien des études ecclésiastiques. Dès lors, comment s'étonner que la fin de sa carrière d'enseignement lui ait laissé des regrets ? En la continuant quelques années, il serait arrivé au temps où la controverse moderniste a imposé de grandes obligations à l'enseignement catholique. Mais, à cette date, l'ancien professeur de Toulouse eut d'autres devoirs à remplir. Dans ses écrits, ce ne fut plus le savant qui parla, ce fut l'évêque.

Toutefois, en lui, l'évêque et le professeur ne doivent pas être séparés. Les œuvres doctrinales de l'évêque n'ont rien perdu en efficacité à être écrites par un ancien maître d'une Faculté de théologie, de même que les doctrines de l'historien gagnent beaucoup en autorité à avoir été enseignées par un futur évêque. Pour s'en convaincre, il suffirait de lire telle lettre de l'évêque de Beauvais à son clergé et de se rappeler un souvenir de notre famille universitaire. Le 22 mars 1900, l'Institut catholique

(1) *Bulletin* (1897), p. 242.

fêtait, dans la salle du cardinal Desprez, Mgr Douais, qui se rendait en son diocèse en passant par Toulouse. A la fin du banquet, au moment des félicitations, on entendit une voix autorisée déclarer que, dans l'esprit de Léon XIII, la pensée d'honorer l'enseignement supérieur catholique en la personne particulièrement méritante de l'un des siens n'était pas étrangère à l'élévation de l'évêque de Beauvais : témoignage qu'il ne fallait pas oublier ici et qui, si c'était nécessaire, conférerait à l'œuvre analysée dans cette notice le caractère et l'autorité d'un grand exemple ecclésiastique : exemple d'autant d'honnêteté scrupuleuse dans la méthode que de dévouement à l'Eglise; exemple d'un zèle ardent pour la cause de l'enseignement et d'un labeur sans trêve; exemple enfin d'un grand sens pratique dans la recherche des résultats réalisables.

*
* *

Mgr Douais était, par l'âge, de la génération à laquelle appartenaient, à la Faculté de théologie de Toulouse, Mgr Duilhé de Saint-Projet, le R. P. Guillermin et l'abbé Jacques Thomas. Il en était plus encore par l'inspiration de son travail, inspiration qui était une des plus nobles qui puissent être : celle-là même qui a lancé, de Toulouse, l'œuvre des *Congrès scientifiques internationaux des catholiques*. Chez ces hommes, l'esprit ecclésiastique rayonnait: il était éclatant dans leurs œuvres et dans leur vie. L'esprit scientifique ne leur tenait pas moins à cœur. Mgr Douais était aussi incapable de fausser la vérité scientifique dans un intérêt d'apologétique ou de tranquillité personnelle, que de taire la vérité apologétique, pour ménager temporairement des intérêts respectables sans doute mais secondaires : tous mérites dont le programme paraît simple, mais dont la réalisation est combien délicate et méritoire, au point de devenir la plus belle vertu du travailleur : le courage intellectuel. Cette alliance de l'esprit ecclésiastique et de l'esprit scientifique admet bien des modalités, suivant qu'elle est comprise et nuancée. A Toulouse, elle a eu, dès le début, un caractère original, qu'il est inutile de définir parce qu'il vit et qu'il a laissé sa marque ineffaçable dans l'histoire des catholiques français. Ce sont là des traditions inoubliables. Honneur et reconnaissance à ceux qui les ont fondées ! Parmi eux le nom de Mgr Douais appelle un hommage spécial et nécessaire en stricte justice, à double titre, parce qu'il fait autant d'honneur à l'épiscopat français qu'à l'Institut Catholique de Toulouse.

En Mgr Douais, ces inspirations si élevées ne faisaient pas tort à l'esprit pratique. A cet égard, deux points principaux notés plus haut sont à dégager en terminant.

Premier point. M. Douais a condamné d'avance les illusions et les prétentions dangereuses de certains programmes de l'Université qui voudraient rendre le travail historique accessible à tous les étudiants d'histoire des Facultés et faire d'eux des spécialistes. Il a fort bien vu que le travail historique a une méthode aussi définie et aussi compliquée que celle des sciences physiques et naturelles; que cette méthode ne s'improvise pas, qu'elle doit être apprise laborieusement, dans une initiation spéciale, par des élèves d'histoire ayant le goût et comme la vocation de ce genre de travail. Encore moins, ainsi qu'on l'a vu plus haut, n'est-ce pas le programme d'une Faculté de lettres ou de théologie, programme encyclopédique et forcément écourté pour l'histoire, qui peut permettre la formation d'ouvriers historiens, de ces ouvriers dont il faudra toujours quelques-uns à l'Eglise. Car même si jamais les préoccupations matérielles et sociales d'un monde uniquement soucieux d'améliorer l'avenir immédiat faisaient regarder l'étude du passé comme une inutilité byzantine, l'Eglise du moins ne pourrait pas se désintéresser de l'histoire, où se trouvent inscrits quelques-uns de ses titres les plus essentiels.

Second point. M. Douais a eu la franchise de dire que l'étude de l'histoire ecclésiastique est une de celles auxquelles le clergé est le moins préparé. Il est vrai, lui qui a si bien compris l'organisation et les limites de son cours pratique à l'Institut catholique a négligé de dire les moyens qui lui paraissaient les plus propres à préparer le clergé à l'étude de l'histoire de l'Eglise. Comment s'en étonner outre mesure ? Il y a vingt ans, on en était encore au temps, à l'heureux temps où, parmi nous, l'on pouvait se permettre quelque déperdition de forces. Mais le lendemain de la guerre n'imposera-t-il pas au clergé une comptabilité plus soigneuse de ses ressources intellectuelles ? Peut-être alors l'unité d'un plan d'action apparaîtra-t-elle aussi nécessaire dans l'éducation ecclésiastique que dans la guerre européenne. Et cette perspective une fois ouverte, peut-être le moyen de mieux préparer le clergé à l'étude de l'histoire de l'Eglise s'énoncera-t-il dans une formule assez simple, comme un cas particulier du problème plus vaste auquel on arrive par diverses voies : comment coordonner un peu mieux les programmes du Petit Séminaire, du grand Séminaire et de l'Institut catholique quant aux langues anciennes, aux langues vivantes, à la littérature chrétienne, etc ? Déjà, à cet égard, beaucoup a été fait. Ne reste-t-il donc rien à faire ?

Qu'à la fin de cette notice on soit amené à poser pareille question, n'est-ce pas la meilleure preuve que l'œuvre de Monseigneur Douais à l'Institut catholique de Toulouse n'a pas encore épuisé sa vertu d'enseignement pour le clergé français ?

Louis Saltet.

# NOTES ET CRITIQUES

Jacques Valdour. — *Les mariniers. Observations vécues.* — Paris, Arthur Rousseau, éditeur, 14, rue Soufflot, 1914.

On se souvient, dans les milieux catholiques curieux de sociologie, de l'expérience faite par un dominicain flamand, le P. Rutten, qui, après avoir travaillé pendant un an comme ouvrier mineur, au fond des puits, exposa dans diverses publications ses idées sur la question ouvrière et fonda en Belgique des syndicats qui groupèrent bientôt plus de 100.000 ouvriers. C'est cette méthode d'observation directe, qu'à l'imitation de bien d'autres, tels que Mmes van Vorst, MM. Kolb et Leyret, a préconisée M. Jacques Valdour, dans un opuscule remarquable sur « la méthode concrète en science sociale », et qu'il a appliquée en diverses monographies, notamment dans son livre consacré aux *Mariniers*.

La plupart des économistes contemporains, les libéraux comme Leroy-Beaulieu, les défenseurs de l'Economie politique nationale comme M. Cauwès, les étatistes, les socialistes indépendants.. induisent leurs conclusions de l'ensemble des observations plu ou moins nombreuses qu'ils ont groupées, mais leur méthode d'observation est fragmentaire et abstraite; Le Play et son école onts observé directement les faits sociaux, mais après leur production et non au moment où ils s'élaborent et se produisent : M. Valdour veut qu'on saisisse ces faits au moment précis où la réalité se produisant est perçue et, aussitôt que perçue, retenue par l'observateur : « En se plaçant à un point de vue dynamique, dit quelque part M. Valdour, on se proposera l'étude de l'activité sociale, des phénomènes sociaux vivants, des réalités sociales vivantes. Il s'agira de procéder à l'observation vivante du phénomène vivant l'observateur s'efforcera de saisir sur le vif le fait social à l'instant même ou il s'exprime et de l'exprimer comme il s'exprime ; il se proposera d'observer et, au besoin d'expérimenter le phénomène social à l'état naissant. Sa réflexion interviendra aussitôt, son intelligence fera son œuvre, mais en travaillant immédiatement sur le donné et en s'attachant à demeurer toujours ainsi intimement unie que possible à la réalité ainsi surprise. »

Cette méthode, que M. V. préfère, n'exclut, d'ailleurs, aucune des méthodes *a priori* ou *a posteriori* dont on use en pareille matière ; elle les complète sans les remplacer, elle s'ajoute à elles et supplée à certaines de leurs insuffisances, elle reconnait même leur valeur de contrôle : ainsi entendue, et c'est ainsi que notre auteur l'entend, la méthode concrète peut rendre les plus grands services aux sociologues.

L'usage qu'en a fait M. Valdour dans son étude sur les mariniers est, à cet égard, très démonstratif et les observations qu'il a réunies ont d'autant plus d'intérêt que l'attention du public a été récemment attirée sur la marine du Centre, à l'occasion d'une de ces tentatives malheureuses de socialisation que l'État a multipliées depuis le début de la guerre.

Voici comment a procédé notre auteur : après avoir essayé quelque peu du métier de débardeur, M. Valdour a franchi cette étape et s'est fait marinier ; il a voyagé comme tel sur les canaux du Centre en compagnie d'un pilote, d'un charretier et d'un conducteur, tous pris au hasard dans la corporation des mariniers, mais le conducteur étant le personnage le plus important de la bande, et aussi le plus écouté parce qu'il lisait tous les jours le *Petit Parisien* et y apprenait quantité de choses que les autres ne savaient pas. Il n'a pas tenu à M. V. de faire une plus ample expérience ; l'insuccès de ses tentatives auprès des mariniers du Nord a mis en relief l'hostilité de la batellerie pour tous ceux qui lui sont étrangers, trait caractéristique que son expérience sur les canaux du Centre lui avait seulement permis d'apercevoir.

M. Valdour a noté au jour le jour, presque heure par heure, les propos, les gestes, les sentiments des mariniers qui ont été ses compagnons de route et de travail, il a constaté, à maintes reprises, leur compétence professionnelle, leur énergie, leur adresse, il a reconnu en eux cette race des vieux marins de France qu'a louée M. René Bazin, race hardie, active et gaie, que le voyage affine et tient en perpétuel éveil. Mais René Bazin est quelque peu poète et M. Valdour ne l'est pas : aussi a-t-il constaté par une foule de traits, leur indigence intellectuelle profonde, leur matérialisme grossier et leur anticléricalisme brutal, devant lequel trouvent quelque peu grâce, cependant, les moines qui travaillent de leurs mains, comme eux-mêmes travaillent, et quelques bonnes sœurs qui les ont soignés dans les hôpitaux.

Pour rémédier à tous les maux, à toutes les misères, aux tares de la population marinière, M. V. appelle de tous ses vœux leur organisation professionnelle qui, jusqu'ici, il faut le reconnaître, n'a guère réussi en ce milieu.

« Êtes-vous syndiqués entre mariniers ? » demande un jour M... Valdour à l'un de ses camarades : « Non, répond celui-ci. Pourquoi faire ? — Pour défendre vos intérêts communs. — Pourquoi

faire ? Je ne connais que deux sociétés, moi et le genre humain. » Formule apprise sans doute dans quelque réunion publique ou dans quelque journal et qu'il fait suivre de cette réflexion : « Le socialisme, c'est une bonne chose. Voici comment je le comprends : je n'ai rien, un autre a quatre sous ; il m'en donne deux. Voilà ! »

Oui certes, des syndicats professionnels seraient fort utiles à ces pauvres gens : *bien conçus, bien orientés*, ils élèveraient les mariniers au-dessus d'eux-mêmes en les initiant à la poursuite d'intérêts plus considérables que leurs intérêts particuliers et en les assouplissant à méditer sur les influences complexes dont dépendent leur vie collective et leur prospérité générale. Les mariniers ne se contenteraient plus d'être convenablement adaptés à l'exécution, quelque peu machinale, des actes matériels nécessaires à la marche de leurs barques, l'influence éducative de l'association dégagerait de cette masse de travailleurs ceux qui seraient plus aptes à la conduire et à la protéger.

Mais ce qu'il faut surtout aux mariniers c'est le retour à Dieu, et M. V... n'y contredit pas, bien au contraire ; ce qu'il faut, c'est, suivant l'heureuse expression de M. Maurice Talmeyr, « que la croix reparaisse sur les eaux » (1). On ne saurait trop louer, à cet égard, les œuvres comme l'*Œuvre des barques* qui a fait tant de bien, à Toulouse, aux enfants de la population marinière, ou comme l'œuvre préparatoire à la première communion des petits mariniers fondée en 1896 par le curé de l'Ile Saint-Denis, l'abbé Passenaud. Ce bon prêtre s'attaquait à un fief depuis longemps acquis à la Libre Pensée, ce qui était un peu téméraire : une année, à la demande de la population batelière de l'Ile Saint-Denis, il tenta de faire une processisn en péniche au milieu de la flotille de bateaux venus d'Alsace, d'Artois, de Picardie ou de Belgique, tous pavoisés. Mais, aussitôt commencée, la cérémonie fut interrompue par l'intervention de la police et de la gendarmerie qui démontrèrent péremploirement au curé de l'Ile, devant le tribunal de simple police de Saint-Denis, qu'il y avait bel et bien procession dans l'organisation d'une cérémonie religieuse sur un cours d'eau, que des ecclésiastiques marchent, lorsque, ne marchant pas, ils se trouvent sur un bateau qui lui, marche. « Evidemment, disait à ce sujet, l'excellente *Revue administrative du culte catholique*, (2) M. le juge de paix de Saint-Denis a rendu un signalé service à tous ceux qui conservaient quelque doute en chantant la célèbre chanson : Maman, les petits bateaux qui vont sur l'eau, ont-ils des jambes ? »

Quoi qu'il en soit, si la crédulité des sentiments et des expressions constatés et rapportés par M. Valfour, ne recommande pas

(1) V. article du *Correspondant*, 25 novembre 1907.

(2) *Revue administrative du culte catholique*, 1896, p. 359.

son livre aux lecteurs de la *Bibliothèque rose*, si certains mots, certaines phrases, prises sur le vif par l'auteur, révoltent une âme chrétienne, une semblable enquête a l'avantage de nous dévoiler l'effroyable ignorance religieuse, l'immense détresse morale de tant d'hommes pour qui Notre-Seigneur, après dix-neuf siècles, est toujours le Dieu ignoré : combien sont-ils les ouvriers, les paysans de France qui sont ainsi et que l'on s'obstine à compter, par une inconsciente dérision, parmi nos trente-six millions de catholique ! Puissent les expériences comme celles de M. Valdour, nous convaincre de la nécessité d'un apostolat plus intense, d'une cordination plus complète de nos efforts auprès de certaines corporations ouvrières plus délaissées, puisse le zèle de quelques âmes généreuses, que ne rebnte pas une besogne ardue, raviver la flamme qui n'est pas encore tout à fait éteinte chez de pauvres gens imprégnés, à leur insu, par des siècles de christianisme et dont certains gestes de pitié, certains actes de sacrifice obéissent, on le devine, aux impulsions lointaines d'une foi endormie.

Lucien Crouzil.

E. Jovy. *Quelques documents français des archives d'Italie : Le collège janséniste de Noyon en 1719.* Paris, Leclerc, 1914, in-8°, pp. 28.

M. Jovy continue à fronder les « idoles »,

Et il fronde en diable et demi
Quand il lui vient quelque ennemi.

L' « idole » ou l'ennemi, une fois encore, est la légende de Port-Royal. Que n'a-t-on pas écrit des Petites Ecoles, de leur esprit et de leurs méthodes d'éducation ? Sainte Beuve en célèbre la vie idyllique : « une image non effacée, et plutôt épurée, de la maison paternelle ; les mœurs plus sûres encore et non moins polies ; la surveillance continuelle, la douceur et la gravité des maîtres, douceur sans caresse, gravité sans châtiment ; un certain respect des condisciples entre eux ; une certaine chaleur pieuse de foyer domestique subsistante au sein de l'Ecole, et un sentiment de patrie » (1). C'est presque la classe au pays d'Astrée, sur les bords du Lignon. Et quels « fruits » (2) en en leur temps ! quelles indications pour l'avenir ! L'on ne déplorera jamais assez qu'une pareille pédagogie ait succombé devant l'inimitié des Jésuites « qui veulent toujours être seuls dans tout ce qui se fait de bien ». Tandis que ceux-ci n'élevaient que des mondains, elle « formait des hommes dont la race se reconnaît entre les générations du siècle » (1). Les Jésuites parurent et paraissent triompher, mais observe Compayré avec autant de simplicité que de profondeur, « les vaincus sont souvent les victorieux de l'avenir » : c'est des livres jansénistes que s'inspire aujourd'hui l'enseignement secondaire.

On peut préférer les Petites Ecoles aux écoles rivales des Oratoriens et des Jésuites ; et personne ne songe à contester que

(1) Port-Royal, t. III, pp. 493-494.
(2) Port-Royal, t. III, 478.

leurs méthodes aient plu davantage aux pédagogues du jour que le *Ratio studiorum*, « ce manuel d'immobilité » ! Ce que l'on ne saurait accepter, l' « idole », c'est la supériorité éducative du jansénisme, c'est que la valeur des règlements scolaires de Port-Royal soit, comme le prétend Sainte-Beuve, celle même de l'idée *que se faisait Saint-Cyran* « du dogme approfondi de la *Chûte* » et, par suite, de l'enfance (2).

Lorsque Saint-Cyran veut que le maître n'ait d'autre motif d'enseigner que la *charité*, d'autre but que de conserver dans les enfants la grâce du baptême; en les armant contre la *concupiscence*; lorsqu'il insiste sur leur formidable responsabilité; lorsqu'il leur prescrit de parler peu, beaucoup tolérer, et prier encore davantage », que dit-il qui lui soit particulier ? Si Sainte-Beuve a raison de conclure : « voilà donc l'esprit bien marqué des Petites Ecoles : Vigilance ! Vigilance ! noctu diuque, aestu et gelu, respect pour l'enfance, tendresse de nourrice mais redoublée d'une crainte terrible », (3) tout chrétien est disciple de Saint-Cyran, le fut et le sera. Jansénistes, les maîtres des Petites Ecoles, non pas leurs méthodes. Elles sont plutôt tout le contraire, comme il serait aisé de le montrer par les mémoires de Lancelot sur la charité de Saint-Cyran pour les enfants ou par Coustel et ses *Règles de l'éducation des enfants*. Compayré l'avoue sans voir qu'ils se contredit : « Ils furent aussi doux, aussi bons pour les enfants qu'ils étaient en théorie durs et rigoureux pour la nature humaine ».

L'*Augustinus* n'est pour rien dans la pédagogie de Port-Royal. Je n'en dirai pas de même de l'esprit querelleur, opiniâtre, intolérant jusqu'au fanatisme de ses disciples. On sait ce qu'il produisit au XVII° siècle et à quel point il devait troubler, au XVIII°, l'Eglise, l'Etat et les consciences. Il semble n'avoir pas été moins funeste dans les écoles.

Desmarets de Saint-Sorlin le dénonçait déjà en une anecdote célèbre. Elle est, à n'en pas douter, une charge où se donne libre jeu sa verve pamphlétaire; mais le fond en doit être vrai, si l'on en juge par l' « éclaircissement », un peu bien ingénieux, que lui consacre Nicole, dans les *Visionnaires*. Résisterai-je au plaisir de la transcrire ? « Dans le monastère de Port-Royal des Champs, la maîtresse des pensionnaires avait instruit ses écolières des matières contestées entre les disciples de Jansénius et les PP. jésuites, et, leur ayant inspiré une terrible aversion pour ces Pères, leur avait fait naître la pensée de faire une poupée, et de l'habiller en jésuite. Puis elles avaient fait une autre poupée, et l'avaient habillée en capucin. Elles les apportaient aux religieuses pour leur récréation; et, après plusieurs questions entre l'un et l'autre, une, qui était présidente, concluait et condamnait le jésuite. Alors toutes les pensionnaires et les religieuses battaient des mains en signe de victoire, se levaient en tumulte, et emportaient comme triom-

(1) Cf. Compayré, toujours grand écrivain et grand penseur : « Dans leur souplesse et leur riant optimisme les Jésuites sont presque les Epicuriens du christianisme : avec leur doctrine austère ou un peu sombre, les Jansénistes en seraient plutôt les Stoïciens ». Histoire de la pédagogie, p. 112.

(2) Port-Royal, t. III, 487-488.

(3) Hist. de la pédagogie, 130.

phantes le jésuite poupée dans le jardin, où il y a un étang, et l'y plongeaient plusieurs fois, et enfin l'y noyaient. Cela se faisait avec des transports de joie, avec des éclats de rire, avec des voiles volants et des guimpes en désordre, et avec de riantes fureurs; et le pauvre jésuite contrefait était comme un misérable Orphée entre les mains des furieuses Ménades. Cela s'appelait toutefois une honnête récréation de saintes religieuses et de dévotes pensionnaires, et se passait avec une grande satisfaction et approbation de leurs mères, qui sont très saintes, si on veut croire leur apologiste ».

Trouve-t-on cette « honnête récréation » si différente de celle que, d'après Racine, la Mère Angélique un soir donnait à ses Sœurs, en recevant deux capucins qu'elle avait pris d'abord pour des ennemis de Jansénius ? (1). Du moins ne sont-elles qu'amusantes. Il y a de la haine et de la fureur dans celle que M. Jovy remet au jour et qui est un *Extrait des registres de visite du secrétariat de l'évêché de Noyon*.

Nicolas Le Grand était entré chez les Génovéfains au moment où ils passaient au jansénisme. Nommé par ses supérieurs principal et régent de rhétorique au collège de la ville de Noyon, il y eut, pendant quatre ans, à subir les pires indignités de la part des autres régents et des écoliers qui lui reprochaient sa soumission à la bulle *Unigenitus*. Ils le décriaient, l'insultaient même à l'autel, le prenaient au collet, défendaient qu'on lui obéît. Un jour, ils le font poursuivre par un soldat, le couteau à la main. Une autre fois, les régents de seconde et de cinquième arment leurs élèves, se mettent à leur tête, « en cinq coups de pied rompent sa porte et le chambranle », envahissent sa chambre et le cherchent partout en déchargeant leurs pistolets... Doux collège !.. Il est vrai que les deux régents qui avaient rompu la porte du principal, rompaient aussi parfois la porte de la cave...

Sommes-nous assez loin des Petites Ecoles, de leur air de famille et de patrie, comme de leur maxime fondamentale : « joindre les bons exemples aux bonnes instructions » ? Observez cependant que ces régents, sans vertus ni science, sont de zélés jansénistes, que leurs supérieurs les laissent faire pendant quatre ans, parce qu'ils s'acharnent contre un ultramontain, et vous saurez ce que produit en pédagogie l'esprit janséniste livré à lui-même. Voilà ce qu'il a fait, bien loin qu'il les ait inspirés, des conseils, des méthodes et des exemples des maîtres par excellence qui s'appelaient Beaupuis et Lancelot ! C'est que, dit Racine après avoir raconté la « petite histoire » des deux capucins, le bon janséniste « traitait la science comme la vertu : ce n'était pas assez, pour être savant, d'avoir lu tous les auteurs, il fallait encore avoir lu Jansénius et n'y avoir point lu les Propositions » (2). Remercions M. Jovy de nous en avoir donné une preuve cette fois bien authentique.

P. J. Monbrun.

(1) Cf. J. Racine, Lettre I à l'auteur des Hérésies imaginaires.

(2) Lettre I à l'auteur des Hérésies imaginaires.

# TABLE DES MATIÈRES


BAYLAC (Jacques), *L'interprétation de la philosophie de Descartes* .......... 193

BESSON (Jules), *Le nouveau code de droit canonique*... 425

BRETON (Mgr. Germain), *Parisis* .......... 1

*La liberté de conscience et la foi* .......... 145

*Les origines du libéralisme ultramontain* .......... 244, 289

COSTE (P.), *Saint Vincent de Paul et la Compagnie du Saint-Sacrement* .......... 353

DEGERT (Antoine), *Bulletin d'historiographie moderne* .......... 229

DESNOYERS (Louis), *Le prophète Osée* .......... 97, 145

DUBRUEL (Marc), *La querelle de la Régale* .......... 68, 98, 210

LACORDAIRE, *Une lettre inédite* .......... 241

MAISONNEUVE (Louis), *L'Ecce Homo de Frédéric Nietzche* .......... 175

*La Conversion, « lieu » apologétique* .......... 316

MICHELET (Georges), *La bienfaisance de croire et l'apologétique du risque* .......... 49

SALTET (Louis), *A propos des « traits éternels de la France »,* II .......... 28

*Etude critique sur la « Passio Sancti Privati »*.... 399

*L'œuvre historique de Mgr Douais* .......... 412, 442

THÉRON DE MONTAUGÉ (Louis), *L'œuvre de Francis Jammes* .......... 337

TRILHE (R. A.), *Les collections canoniques* .......... 377

*Chronique de l'Institut* .......... 47

# NOTES ET CRITIQUES


Albanès et Chevalier, *Gallia christiana novissima*... 45, 140
Arnaud d'Agnel, *Benoît XV et le conflit européen*..... 42
Benoit, *La vie des clercs dans les siècles passés*...... 282
Brière (de la), *L'offre de médiation diplomatique de Benoît XV*.......... 371
*Les raisons nationales et internationales de renouer avec le Vatican*.......... 371
*Les luttes présentes de l'Eglise*.......... 422
Brutails, *La question de saint Fort*.......... 144
Chevalier, *Les ruines au cours des siècles*.......... 94
*Poésie liturgique des Eglises de France aux XVII° et XVIII° siècles*.......... 239
Doellinger, *Lettres à une jeune amie*.......... 43
Dupont, *Jeanne d'Arc*.......... 93
Eychénié, *Les heures douloureuses*.......... 371
Fonsegrive, *De Taine à Péguy*.......... 277
Fontagnères, *Près de l'autre tranchée*.......... 336
Garrigou-Lagrange, *Dieu, son existence et sa nature*... 187
Génier, *Sainte Paule*.......... 287
Gérald, *La Bible du paysan*.......... 420
Grente, *La bienheureuse Marie-Madeleine Postel*...... 335
Jaurgain (Jean de), *L'évêché de Bayonne et les légendes de saint Léon*.......... 143
Jovy, *Une date ignorée de l'histoire de la prédication de Bossuet*.......... 186
*Le collège janséniste de Noyon en 1719*.......... 468
Lambert, *Une âme vailiante et rayonnante, Léon Asson*. 95
Landrieux (Mgr), *Courtes gloses sur les évangiles du dimanche*.......... 424
Laurec, *Le renouveau catholique dans les Lettres*........ 420
Marin, *Saint Nicolas*.......... 335
Maze-Sencier, *La jeunesse de la guerre. Pierre Morel*.. 194
*Un cœur de Français et d'apôtre*.......... 94
Valdour, *Les mariniers. Observations vécues*.......... 465
Vaugeois, *La morale de Kant dans l'Université de France*. 373